Werner Hoffmann

LOS AFORISMOS DE KAFKA

cfe

BREVIARIOS

BREVIARIOS

del

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

276

LOS AFORISMOS DE KAFKA

LOS AFORISMOS DE KAFKA

por

WERNER HOFFMANN



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en alemán, 1975
Primera edición en español, 1979
Tercera reimpresión, 2014
Primera edición electrónica, 2015

Diseño de portada: Paola Álvarez Baldit

Título original: *Kafkas Aphorismen*

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672



www.fondodeculturaeconomica.com

ISBN 978-607-16-2907-4 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

SIGLAS

Las siglas remiten a las siguientes obras de Kafka o de la bibliografía sobre Kafka:

B.	Franz Kafka, *Beschreibung eines Kampfes* [Descripción de una lucha], Nueva York, Schoken Books, 1946.
Br.	Franz Kafka, *Briefe* [Cartas], Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1966.
Br. F.	Franz Kafka, *Briefe an Felice* [Cartas a Felice], Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1967.
Br. M.	Franz Kafka, *Briefe an Milena* [Cartas a Milena], Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1965.
E.	Franz Kafka, *Erzählungen* [Narraciones], Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1967.
H.	Franz Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande* [Preparativos de una boda en el campo], Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1966.
T.	Franz Kafka, *Tagebücher* [Diarios], Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1967.
G. M.	Martin Buber, *Der grosse Maggid und seine Nachfolger* [El gran Maggid y sus seguidores], Fráncfort del Meno, Rütten und Löning, 1922.
J.	Gustav Janouch, *Gespräche mit Kafka* [Conversaciones con Kafka], Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1961.
J. M.	Gershom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen* [Principales corrientes de la mística judía], Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1967.
K. S.	Gershom Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* [Sobre la Cábala y su simbolismo], Zúrich, Rhein-Verlag, 1960.

M. B. Max Brod, *Über Kafka:* Franz Kafka, Eine Biographie; Franz Kafkas Glauben und Lehre; Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas [Sobre Kafka: Franz Kafka, Una biografía; La fe y la doctrina de Franz Kafka; Desesperación y redención en la obra de Franz Kafka], Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1966.

M. G. G. Gershom Scholem, *Von der mystischen Gestalt der Gottheit* [Sobre la figura mística de la divinidad], Zúrich, Rhein-Verlag, 1962.

P. H. Politzer, *Franz Kafka — Der Künstler* Franz Kafka — El artista], Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1962.

S. Walter Sokel, *Franz Kafka — Tragik und Ironie* [Franz Kafka — Lo trágico y lo irónico], Múnich, A. Langen — G. Müller, 1964.

W. E. W. Emrich, *Franz Kafka,* Fráncfort del Meno, Athenäum Verlag, 1965.

Los aforismos se citan según el orden en que los ha publicado Max Brod, H. 39-54 (véase el apéndice de la presente publicación); por ejemplo: A. 1 significa el primer aforismo, y así sucesivamente.

LOS AFORISMOS EN LA BIBLIOGRAFÍA SOBRE KAFKA. METODOLOGÍA DE LA INTERPRETACIÓN

LOS aforismos de Kafka ocupan un lugar especial en la bibliografía que se ha escrito sobre él. Mientras que para las novelas, las narraciones y las prosas breves hay una gran cantidad de interpretaciones desde los más diversos puntos de vista, los aforismos han sido analizados y comentados sólo ocasionalmente. Ni siquiera Max Brod, que les atribuye una importancia extraordinaria, intenta considerarlos e interpretarlos en su conjunto, ni en la biografía (1937) ni en los trabajos posteriores, *Franz Kafkas Glauben und Lehre* [La fe y la doctrina de Franz Kafka] (1948) y *Verzweiflung und Erlösung im Werk Franz Kafkas* [Desesperación y redención en la obra de Franz Kafka] (1959). Como se sabe, en la introducción al ensayo de 1948 contrapone el "Kafka de los aforismos" al "Kafka de las novelas y los cuentos" (M. B. 223). El autor de la autobiografía *Streitbares Leben* [Una vida de lucha] se dirige en este escrito polémico contra la interpretación nihilista de Kafka hecha por los existencialistas, quienes niegan su "arraigo en lo metafísico" (M. B. 224). Desde esta posición combativa llega a destacar demasiado el carácter positivo de los aforismos: "El Kafka de los aforismos ha reconocido lo indestructible que hay en el hombre, tiene una actitud positiva de creyente ante la médula metafísica del mundo. Es un héroe religioso, con el rango de un profeta que lucha por su fe, bajo mil ataques; pero en lo esencial está seguro del cielo, de lo trascendente. El Kafka de las novelas y los cuentos muestra, en todo su horror y su desamparo, al hombre que se extravía, al hombre que ha perdido el vínculo con lo indestructible —a lo que se refieren los aforismos y a menudo también los diarios—, al hombre inseguro y perturbado en su fe, al hombre desamparado y desconcertado al cual esa fe primitiva le resuena sólo desde lejos, casi inalcanzable, casi incomprensible, como un oscuro presentimiento" (M. B. 223). Mientras que aquí habla sólo de religiosidad positiva, poco después precisa su idea de que

Kafka tiene que ser comprendido como “renovador de la antigua religiosidad judía” (M. B. 279).

Ninguno de los autores que después de Brod se han ocupado de los aforismos ha llegado tan lejos en sus conclusiones respecto a una profesión de fe en “la antigua religiosidad judía”. Al contrario, la concepción nihilista contra la que combatió en su escrito polémico y en otros trabajos en los primeros años de la posguerra ganó terreno. Günther Anders relaciona a Kafka con el gnóstico Marción, quien contrapuso un Dios bondadoso, invisible e inconocible al demiurgo Jehová, el “Justo” Dios de los judíos, creador de un mundo malo, imperfecto.[1] Erich Heller encuentra de nuevo en el mundo de Kafka las fuerzas opuestas de la luz y de las tinieblas que, según la doctrina de los maniqueos, se combaten en el mundo.[2] Y Hermann Pongs se acerca a la concepción de estos autores cuando, en abierto contraste con la interpretación de Max Brod, explica: “Las profusas referencias al mal y al diablo en los aforismos de Kafka plantean en cambio la cuestión de en qué medida de desesperación de sí mismo, y de rechazo del mundo, se acerca a las doctrinas de la Gnosis, en su radicalismo y dualismo”.[3]

La afirmación de que el autor de los aforismos es un gnóstico o un maniqueo está tan poco fundada en serios esfuerzos por comprender el texto, como la tesis de que son una profesión de fe en la antigua religiosidad judía. Walter Falk, en cambio, en su escrito *Leid und Verwandlung, Rilke, Kafka und Trakl und der Epochenstil des Impressionismus und Expressionismus* [Dolor y transformación, Rilke, Kafka y Trakl y el estilo de las épocas del impresionismo y del expresionismo] (Estudios sobre Trakl, editados por Ignaz Zangerle, t. VI, Salzburgo 1961) ha tratado de interpretar en conjunto por lo menos los aforismos que se refieren al pecado original. En lo esencial ha captado correctamente tanto los elementos de la concepción de Kafka que concuerdan con el Génesis —el intento de Adán de ser igual a Dios como raíz de su desobediencia—, como los que van más allá de él (virtual perduración de la comunidad entre hombre y Dios, y posibilidad de un retorno al paraíso). El mismo año, Michel Dentan, en su obra sobre Kafka, emite un juicio cuidadosamente equilibrado sobre los aforismos: “La ferme et grave poésie qui se dégage de maint aphorisme des années 1917 à 1918 et de plusieurs notes du Journal sur la proximité du

Paradis, sur la secrète magnificence du monde… est portée par une espérance qui voudrait forcer le mensonge et l'obscurité du monde"[4] [La poesía firme y grave que brota de muchos aforismos de los años 1917 y 1918 y de varias notas del diario acerca de la proximidad del Paraíso, sobre la secreta magnificencia del mundo… es sostenida por una esperanza que desearía violentar la mentira y la oscuridad del mundo]. Más tarde, Friedrich Beissner, en su trabajo *Der Schacht von Babel* [El pozo de Babel] no se ha ocupado solamente de las reflexiones que hay en los diarios de Kafka, sino también de los fragmentos y aforismos, y ha destacado la dirección hacia adentro, en contraste con el híbrido "impulso de los hombres a subir hacia Dios y al cielo", como característica esencial.[5]

Toda una serie de fragmentos aislados y aforismos se ha interpretado en artículos de revistas, sin intentar vincularlos con otras reflexiones. Interesante por la metodología, que puede aplicarse también a otros textos pero que se ha probado primero en el fragmento "La salida", es el trabajo de Ulrich Gaier que data de 1969: "Chorus of Lies — On Interpreting Kafka".[6] [Coro de mentiras: sobre la interpretación de Kafka].

Por esta rápida reseña se puede ver ya que aun cuando se trata de un texto como los aforismos, en los que Kafka se esfuerza por lograr claridad de pensamiento, las opiniones son muy contradictorias, aunque aquí sería posible una discusión crítica y una solución de las contradicciones antes que en el caso de las parábolas ambiguas. Por dos motivos se explica el hecho de que, basándose en los aforismos, se haya considerado a Kafka un creyente judío, un gnóstico, un maniqueo y un ateo: los aforismos han sido ampliamente utilizados sólo para confirmar determinados juicios o prejuicios sobre Kafka, pues se citaba una u otra de las sentencias que parecía confirmar la opinión preconcebida. Sin embargo, es posible hacer una interpretación adecuada si se considera cada aforismo en relación con todo el texto —el título "Consideraciones sobre pecado, sufrimiento, esperanza y el verdadero camino" proviene de Brod—, y teniendo en cuenta las reflexiones que aparecen en diarios, cartas y fragmentos.

Así es como Walter Sokel —para aducir sólo uno de los muchos ejemplos posibles— no hace justicia en su meritorio libro sobre Kafka a la sentencia 54 ("Con la luz más intensa se puede disolver el mundo. Éste se mantiene firme ante los ojos débiles, se avergüenza ante los que son todavía

más débiles, y aniquila al que se atreve a contemplarlo") cuando opina que en ella se dice que "a quien está en condiciones de contemplar serena y equilibradamente una cosa, ésta no le puede resistir. El mundo se disipa ante la mirada del fuerte. Pero para el débil, que lo contempla con ojos débiles, el mundo se transforma en un poder amenazador y mortal" (S. 226). No se trata en este caso ni de tranquilidad ni de dominio de sí mismo, sino del poder del espíritu sobre la materia, como lo muestra el contexto de la sentencia 54: "No hay nada más que un mundo espiritual; lo que llamamos mundo sensorial es el mal en el mundo espiritual; y lo que llamamos mal es sólo una necesidad de un momento de nuestro eterno desarrollo". Los aforismos 62 y 85 confirman el espiritualismo de esta sentencia.

No es raro que surjan equivocaciones cuando se prescinde del hecho de que las reflexiones de Kafka no se refieren por lo general a nuestro mundo cuatridimensional espacial-temporal, sino que van más allá de él, al ámbito intemporal e inespacial de la eternidad. En diciembre de 1917, cuando en la soledad de Zürau escribe los aforismos, dice a Max Brod: "Lo que tengo que hacer, sólo lo puedo hacer yo. Lograr claridad respecto a las cosas últimas" (M. B. 145). Esto no se refiere a la "temática universal" de Emrich, sino a las viejas y siempre nuevas preguntas religiosas sobre la relación entre el hombre y Dios, y sobre la vida en el tiempo y en la eternidad. ¿Cómo es posible afirmar, con Emrich, respecto al solitario de Zürau, que anota en sus cuadernos en octavo sentencias sobre el hombre paradisiaco y su vida en consonancia con Dios, sobre el pecado original y la posibilidad de volver el paraíso, que "Para él no hay Dios trascendente que salga al encuentro del hombre como un ser supremo totalmente distinto a él, que se le aparece amenazador o amante"? (W. E. 55). Reduciendo la reflexión kafkiana al mundo del espacio y del tiempo lo "indestructible" se transforma en el "ser" del hombre, que el inalcanzable para su propia conciencia. En sucesión a Emrich, intérpretes posteriores del aforismo 46 ("La palabra *sein* tiene en alemán dos significados: ser y ser de él") ya no se atreven a interpretar un sentido religioso, sino que emprenden tan penosas construcciones como las de Klaus-Peter Philippi, que entiende el "ser de él" como pertenencia del individuo a la comunidad humana,[7] aunque Kafka habría sido entonces un mal gramático, o como dice Jörgen Kobs, quien

afirma que “aquí se trata de pensar en posesión y propiedad, lo contrario de un acto comunicativo entre dos compañeros del mismo rango”,[8] lo que no es probable ni por motivos idiomáticos ni considerando el conjunto de las otras sentencias y meditaciones de Kafka. Un ejemplo menos chocante de incomprensión de una sentencia, porque se tiene la opinión preconcebida de que para Kafka no había Dios trascendente sino tan sólo problemas humanos, es la aplicación del aforismo 38 (“Uno se sorprendió de lo fácilmente que recorrió el camino de la eternidad, pues lo pasó a la carrera, cuesta abajo”) al sueño de su muerte que tiene Josef K., aplicación que se hace en el libro de Heinz Politzer sobre Kafka (P. 296). Significa pasar por alto la quinta dimensión si se aplica la sentencia sobre el camino a la eternidad en el sentido de un descenso, en el curso de las rencarnaciones, a una única vida terrena.

El miedo de Kafka a las grandes palabras o los conceptos religiosos desvalorizados dificulta a menudo —y éste es un segundo motivo de falsas interpretaciones— la comprensión de sus sentencias. Y a veces también le falta al exegeta el conocimiento a fondo de ciertos conceptos de la tradición judía requerido para explicar los textos. Así es como a un teólogo e historiador de la literatura tan importante como Charles Moeller se le desliza un peculiar error en el tercer tomo de su *Littérature du XXe Siècle et Christianisme*. Se refiere a la sentencia 83: “No sólo somos pecadores porque hemos comido del árbol del conocimiento, sino también porque no hemos comido del árbol de la vida. De pecado es el estado en que nos encontramos, aparte de la culpa”, y opina que Kafka, con el árbol de la vida, alude a la base de la existencia, de la cual el padre, que le ha dado la vida, lo ha excluido por su prepotente vitalidad; y que en el Génesis, en cambio, se habla sólo del árbol del conocimiento y del pecado, de comer sus frutos.[9] Sin embargo, en la tradición judía el árbol de la vida representa la relación entre la creación y el creador, la unidad del ser penetrado por la divinidad (J. M. 253).

Este trabajo constituye un intento de exponer la concepción de Kafka sobre “las cosas últimas” basado en los aforismos, pero también en las reflexiones de cartas, diarios, conversaciones y fragmentos. Los pensamientos que anota en los cuadernos en octavo tienen ciertamente otra densidad que las manifestaciones de cartas o conversaciones. Lo que se

expresa en diálogos escritos u orales está dispuesto, por lo menos en lo que se refiere a la forma, para el interlocutor. El solitario que medita no necesita ninguna clase de consideraciones. Sin embargo, tratándose de un hombre tan sincero y recto como Kafka, los pasajes de las cartas y las observaciones hechas en conversación con amigos conservan su valor testimonial.

La cuestión de si la concepción del mundo que se deduce de los aforismos puede ayudar para interpretar la obra poética, no nos interesa por el momento. Hasta ahora, los intentos de este tipo no han llevado a ningún resultado notable. Kobs tiene razón cuando asegura: "Uno podría servirse quizá de determinados aforismos del poeta como de una guía y clave. Ya varias veces se ha intentado esto en la investigación sobre Kafka, pero sólo excepcionalmente con resultado indudable".[10] Los intérpretes, entre los cuales cuenta a Emrich, han obtenido por lo general, según observa, una explicación convincente de los testimonios aducidos; pero han fracasado en lo que se refiere a aplicar los resultados a la interpretación de la poesía. Es ciertamente posible que dicho fracaso, así como los juicios erróneos sobre los aforismos, se deba a que hayan sido arbitrariamente escogidos sólo algunos de éstos en lugar de tratar de formarse una idea de las concepciones religiosas de Kafka de acuerdo con la totalidad del texto. A este respecto nuestra investigación servirá como trabajo preliminar.

[1] Günther Anders, *Franz Kafka, pro et contra,* Múnich, Beck 1951, p. 88.

[2] Erich Heller, *Enterbter Geist*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1954, p. 317.

[3] Hermann Pongs, *Franz Kafka*, *Dichter des Labyrinths,* Heidelberg, W. Rothe, 1966, p. 50.

[4] Michel Dentan, *Humour et Création Littéraire dans l'oeuvre de Kafka,* Ginebra, Droz, 1961, p. 175.

[5] Friedrich Beissner, *Der Schacht von Babel,* Stuttgart, Kohlhammer, 1963, p. 35.

[6] Ulrich Gaier, "Chorus of Lies — On interpreting Kafka", *German Life and Letter,* vol. 22, núm. 4 (julio de 1969), pp. 283 y ss.

[7] K. P. Philippi, "Reflexion und Wirklichkeit, Untersuchungen zu Kafkas Roman 'Das Schloss' ", *Studien zur deutschen Literatur,* ed. por R. Brinkmann *et al.,* Tubinga 1966, p. 222.

[8] J. Kobs, *Kafka,* Bonn, Athenäum, 1972, p. 514.

[9] Charles Moeller, *Literatura del siglo XX y Cristianismo,* vol. III, Madrid, Gredos 1960, p. 263.

[10] Kobs, *op. cit.,* p. 21.

LA SITUACIÓN DE KAFKA EN EL AÑO 1917. SU EVOLUCIÓN RELIGIOSA

LOS aforismos son el resultado de una toma de conciencia de Kafka en medio de la difícil crisis que experimentó hacia el final del verano de 1917. El médico al cual había acudido urgido por su amigo Brod —pues desde hacía semanas tenía tos con expectoración sanguinolenta— descubrió un catarro del vértice de los pulmones que podía llevarlo a la tuberculosis. El concienzudo empleado Kafka tuvo que tomarse una licencia prolongada, y desde entonces sólo pudo retomar su trabajo temporariamente. De golpe se vio libre de las obligaciones profesionales, que nunca lo habían dejado dedicarse a escribir con tranquilidad, y de la indecisión que durante tantos años lo había atormentado, respecto a si debía casarse con su novia Felice o no. Pero con esta libertad ocurrió lo mismo que con la del agrimensor K. de la novela *El castillo* donde, al final del octavo capítulo, se dice: "… Entonces le pareció a K. que estaba más libre que nunca… pero —y este convencimiento era por lo menos igualmente fuerte—, como si no hubiese al mismo tiempo nada más absurdo, nada más desesperado que esta libertad…"[1]

Si hasta ese momento había creído que el hecho de escribir justificaba su existencia por lo demás frustrada, tal justificación ya no le resulta suficiente. Busca el fundamento de una fe para su vida amenazada, desde afuera y desde adentro, por la enfermedad y por la desesperación.

Al comienzo del tercer cuaderno en octavo, que data de los meses que van desde octubre de 1917 hasta enero de 1918, anota bajo la fecha 19 de octubre las palabras: "Absurdo (palabra demasiado fuerte) de la separación de lo propio y lo ajeno en la lucha espiritual" (H. 70). Como él mismo no puede crear el fundamento de una fe, tiene que emplear como material todo lo que le parece utilizable. Y sigue hilando el pensamiento: lo que él experimenta es la *conditio* humana. "Todos intervenimos en la misma

lucha.” Todo lo que ha ayudado y ayuda a los hombres anteriores a él o contemporáneos de él en las situaciones límites del sufrimiento y de la muerte, le puede servir de ayuda también a él. “Cuando la última pregunta me ataca y busco armas detrás de mí, no puedo elegir entre las armas, y aun si pudiera tendría que empuñar ‘ajenas’, pues todos nosotros disponemos sólo de un mismo arsenal.” Por eso lee en Zürau a Kierkegaard, a filósofos judíos, a Martin Buber y a Tolstoi. De la correspondencia con Max Brod, de las revistas y libros con los que se ocupa, resulta claramente el hecho de que examina el pasado y el futuro del judaísmo.

Max Brod y Hugo Bergmann, en sus recuerdos de Kafka, nos han dejado una exposición de su evolución religiosa: Brod, en su biografía de Kafka, y además en un capítulo de la autobiografía *Una vida de lucha;* Bergmann en un artículo publicado por *Universitas* en julio de 1972. Ambos concuerdan en que Kafka creció en medio de un vacío religioso. Bergmann, cuya familia permaneció vinculada con el campo, donde la herencia judía se conservó viva y vigorosa, atribuye la falta de experiencias judías en la juventud de Kafka a la “gris y desarraigada” vida de ciudad. Durante los doce años en que, junto con Kafka, asistió a la Escuela Alemana de Praga y al Liceo de la Ciudad Vieja, se unió, a medida que pasaba el tiempo, cada vez más estrechamente a él; aunque seguía siendo judío convencido, mientras Kafka evolucionaba hasta transformarse en un combativo ateo y trataba por todos los medios de que su amigo perdiera la fe. “Tenía verdadero miedo de perder mi fe”, confiesa en sus recuerdos, “y con ella la belleza de las vísperas de Pascua, que yo tanto amaba. Yo pensaba: ojalá que aguante por lo menos hasta ‘Pessach’… Muchos años después él mismo buscó la fe que había querido quitarme con la ayuda de Spinoza”.[2]

Como se sabe, Kafka recuperó intensamente esa vivencia judía que le había faltado a su juventud, en los años 1911 y 1912, cuando un conjunto teatral de lengua yiddish dio representaciones en un pequeño café de Praga.

Bergmann añade: “El destino juega su extraño juego… Este encuentro marcó el cambio en la vida de Franz. Con ardor absorbió esta experiencia del judaísmo viviente del que su alma había tenido sed, sin que el judaísmo degenerado de Praga hubiera podido calmar dicha sed”.[3] El contacto con las costumbres de los judíos orientales no significa, por cierto, que entonces se

hubiera acercado ya al mundo de la fe judía. Lee libros sobre historia y literatura judías; pero conserva su escepticismo ante la tradición religiosa, aun cuando se trata del jasidismo judeo-polaco. Todavía en 1915, al emitir un juicio sobre una reunión realizada en casa de un rabino taumaturgo que había huido de Galitzia a Praga, le dice a Max Brod, que lo había llevado allí: "Fue exactamente como si estuviéramos en medio de una salvaje tribu africana. Crasa superstición" (M. B. 137).

Antes de que llegara a reflexionar sobre las cosas últimas, tuvo que experimentar la erupción de la fuerza poética que hasta entonces había estado reprimida, en esa noche cuando escribió *El veredicto,* y también la desesperada lucha de cinco años por Felice, y la amenaza de la enfermedad mortal.

Escribir significaba para él representar su vida interior hecha de sueños, tal como lo expresó el 6 de agosto de 1914 en su diario. Así, escribiendo, podía dar expresión a preguntas que lo urgían desde el fondo de su conciencia, antes de que ellas penetraran en su vida consciente y requirieran una solución. El sentimiento de culpa, la angustiosa idea de que se tiene que justificar ante un juez desconocido, rondan por su novela *El proceso* antes de transformarse en problemas que ha de analizar reflexivamente en los aforismos. Para esta época tiene validez lo que dice Schoeps de Kafka en términos generales: "K., el héroe de estos libros y el hombre de nuestros días, tiene sólo un oscuro sentimiento de que ya no cumple con el oculto sentido de su vida, otrora manifiesto, de que frente a la vida sigue siendo culpable, de acuerdo con lo que significa en lo más hondo y tal como se requiere de él por parte de un poder desconocido".[4]

Y la lucha por Felice es en realidad mucho más que la lucha por esta mujer en particular, es un debatirse con los requerimientos que la vida le hace a él. ¿Tiene derecho a eludirlos, acaso con el argumento de que está destinado a representar la vida y no a vivirla? ¿O bien se debe a su verdadera profesión —justamente escribir—? ¿O quizá a una instancia superior más o menos indeterminada, pero no por eso menos existente, que le requiere cumplir con sus deberes de hombre: practicar una profesión y fundar una familia?

Pero sólo cuando la enfermedad lo arranca de su vida acostumbrada, así como la metamorfosis de Gregorio Samsa o los guardianes a José K.,

despierta del sopor que había sido su existencia hasta ese momento y se da cuenta de que hasta entonces apenas ha presentido —no hablemos de empezar a comprender— qué es lo que se representa a su alrededor en el gran teatro del mundo y para qué lo ha llamado el invisible director escénico. Por eso ha actuado hasta ese momento como actor inexperto. Pero aún no es demasiado tarde para intentar orientarse sobre ese escenario infinitamente amplio y mal iluminado. No importa si el intento no conduce a ningún resultado, y es muy improbable que tenga éxito… Pero aquí, como en toda ocupación seria, por ejemplo la de escribir, el sentido reside en el esfuerzo mismo.

No hay que esperar que un hombre como Kafka, tan temeroso de las palabras, emplee expresiones tan desgastadas como que le ha faltado el fundamento de una fe para su vida desorientada, que por eso nada le ha salido bien, y que ahora tiene que tratar de lograr dicho fundamento. Pero las siguientes palabras, por su sentido, van más allá: "No es pereza, mala voluntad, torpeza —si bien hay algo de todo eso, pues 'las sabandijas surgen de la nada'— lo que me hace fracasar en todo, o ni siquiera fracasar: la vida familiar, la amistad, el matrimonio, la profesión, la literatura; sino que es la falta de suelo, de aire, de mandamiento. Mi tarea es crear esto; no para que pueda recuperar lo perdido, sino para no haber omitido nada, pues esta tarea es tan buena como cualquiera otra" (H. 120). Más adelante volveremos a las palabras "suelo, aire, mandamiento". Por ahora se ha de indicar solamente que se trata de la relación del hombre con el mundo terrenal y con los poderes ultraterrenales. Cuatro años después vuelve a emplear Kafka las palabras "suelo" y "aire" con el significado con que son empleadas aquí, cuando hace que el héroe de su narración *Las investigaciones de un perro* exprese la opinión de que no vivimos sólo del suelo, sino principalmente del alimento del aire. Bergmann ha señalado que los saltos por el aire en los cantos y danzas populares a que se refiere el perro son una alusión a las tres veces que saltan los judíos en la sinagoga al repetir las palabras de Isaías "Tres veces santo".[5] La temática de los aforismos es, pues, en el más verdadero sentido, universal, en la medida en que comprende al microcosmos y al macrocosmos.

[1] F. Kafka, *Die Romane,* Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1966, p. 575.

[2] Hugo Bergmann, “Erinnerungen an Franz Kafka”, *Universitas,* año 27, Cuaderno VII (julio de 1972), p. 742.

[3] H. Bergmann, op. *cit.,* 746.

[4] H. J. Schoeps, “Kafka und der Mensch unserer Tage”, *Universitas*, año 16, Cuaderno II (febrero de 1961), p. 166.

[5] H. Bergmann, *op. cit.,* p. 749.

EL HOMBRE Y DIOS EN LOS AFORISMOS DE KAFKA

LOS aforismos de Kafka tratan de Dios, del origen del alma humana y de su vida en el tiempo y en la eternidad; pero las palabras “Dios”, “alma” o “inmortalidad” apenas se encuentran en ellos. Es de suponer que por ello no pocos lectores de Kafka, y hasta algunos de sus intérpretes, han llegado a pensar que es un agnóstico.

Pero ¿cómo podía tratar las cosas últimas si excluía el concepto al que éstas apuntan? ¿Y de qué le serviría leer a Kierkegaard o a Tolstoi si estaba convencido de que era un acto inútil dirigir la mirada más allá de las fronteras de lo terrenal, del ámbito de la vida terrestre?

No: hay en él ciertamente una tendencia al escepticismo; pero no es un agnóstico. Aunque sabe que cuando se “enfrenta a la última pregunta” no le está permitido elegir las armas, no quiere confiarse en una espada de la que bien puede temer que esté embotada. No tanto por ser concienzudo, sino más bien porque comprende razonablemente que el consuelo barato no tiene sentido para un hombre que se encuentra en su situación, y cuando se niega a aceptar conceptos cuya autenticidad no ha probado él mismo. Como Descartes, tiene que dudar de todo para encontrar su punto de apoyo arquimédico. Este punto arquimédico es el aforismo 50 —tenemos que citarlo, lo mismo que otras reflexiones de Kafka, textualmente, corriendo el peligro de cansar al lector con la repetición de lo conocido—: “El hombre no puede vivir sin una confianza duradera de que hay algo indestructible en él; tanto lo indestructible como también la confianza en ello pueden permanecer constantemente ocultos. Una de las posibilidades de que se exprese este permanecer oculto es la fe en un Dios personal”.

La sentencia contiene menos elementos positivos de lo que se puede suponer al leerla por primera vez. Ni siquiera lo indestructible que hay en el hombre, que como tal tiene que ser inmaterial, es más que un postulado, una necesidad moral. La fe en un Dios personal no es un postulado, sólo una de las posibilidades de expresar esa confianza en algo indestructible

que tal vez permanece inconsciente. Si esta posibilidad de expresión corresponde a una realidad, queda en suspenso. De esta sentencia no se puede, de ninguna manera, sacar la conclusión de que para Kafka no existe un “Dios trascendente”, como afirma Emrich (W. E. 55).

De todos modos, Kafka ha encontrado aquí su punto arquimédico: la *conciencia* de que, sin una confianza duradera en algo indestructible, en algo inmaterial dentro de sí mismo, no podría vivir. El sentimiento, el saber que es así, es el punto de partida para todo lo demás: en primer lugar para el hecho de que le parece evidente “la excepcionalmente inseparable unión entre los hombres”: “Lo indestructible es una cosa; todo hombre individualmente es ello, y ello es común simultáneamente a todos” (A. 70/71). Aquí ya no se habla de una confianza, sino de una fe en lo indestructible que constituye el verdadero ser del hombre. Esta fe implica una tarea para el hombre; pues lo indestructible se encuentra por cierto en nosotros, y sin embargo no lo vivimos. Así dice Kafka: “Creer quiere decir liberar lo indestructible que hay en sí mismo, o, más exactamente: liberarse, o más exactamente: ser indestructible, o más exactamente: ser” (H. 89).

Con todo esto permanecemos en el ámbito de lo humano. Queda planteada la pregunta de si a lo indestructible que hay en el hombre le corresponde algo indestructible más allá de él. La sentencia de la que hemos partido parece sugerir la idea de que la fe en un Dios personal significa proyectar hacia lo ultraterreno la confianza de que en el hombre hay algo imperecedero. Pero ¿tiene que tratarse de un Dios personal cuando surge la pregunta de si hay algo indestructible por encima del hombre?

El mismo día en que Kafka anota, en el tercer cuaderno en octavo, la sentencia según la cual el ser del hombre significa la liberación de lo indestructible que hay en él, escribe: “La palabra *sein* tiene en alemán dos significados: ser y ser de él” (H. 89). Otra anotación del tercer cuaderno en octavo aclara qué significa “ser de él”; “antes de entrar en el recinto de lo sagrado tienes que quitarte los zapatos; pero no sólo los zapatos, sino todo, la ropa de viaje, el equipaje, y además la desnudez y todo lo que hay debajo de la misma, y luego la médula de la médula; finalmente lo que queda, y luego el resto, y luego todavía la apariencia del fuego eterno. Sólo el fuego mismo es absorbido por lo sagrado y se deja absorber por él, ninguno de los dos puede resistirse” (H. 104/105). Cuando el hombre se acerca a lo sagrado tiene que quitarse los zapatos con los que ha andado por la vida,

quitarse el vestido que ha dado expresión a su persona, despojarse de toda propiedad que haya llevado consigo, y renunciar a todo lo que en él era "vapor y apariencia (Angelus Silesius dice: "¡Ay, hermano, llega a ser!, pues: ¿cómo es que te quedas en vapor y apariencia? Tenemos que haber llegado a ser algo nuevo y esencial"),[1] hasta que sólo quede el fuego ("Dios es en mí el fuego", dice el mismo Angelus Silesius)[2] que es absorbido por lo sagrado, pues ambos se atraen irresistiblemente. Se alude a este sagrado cuando se dice que ser es ser de él.

El Dios del que habla Kafka aquí con el antiquísimo lenguaje simbólico de la mística no es Jehová, el activo, el Dios creador, *deus creator;* sino el *deus absconditus* oculto, inconcebible, indeterminable, que reposa en sí, el Dios de los místicos —no es "Él" sino "Ello": lo santísimo—. De este *deus absconditus* se habla en una anotación del diario que data de cuatro años atrás. El 4 de diciembre de 1913 Kafka medita: "Viendo las cosas desde afuera es horrible morir, o matarse, siendo ya una persona mayor pero aún joven. Tener que partir en medio de una confusión total que sólo cobraría sentido dentro de un desarrollo posterior, sin esperanza, o con la única esperanza de que esta aparición en la vida ha de ser considerada inexistente dentro del gran cálculo. Yo me encontraría hoy en semejante situación. Morir no significaría otra cosa que dar una nada a la nada… y no sólo a una nada vacía, sino a una nada rugiente, cuya nulidad sólo consiste en lo inconcebible" (T. 241). Ya entonces dice Kafka respecto a esta nada divina —evita el adjetivo, pues en relación con un sustantivo sin cualidades no tiene sentido— que no es vacía, que no es por lo tanto negación pura sino que, solamente, se sustrae a toda determinación, como supremo ser informe o "rugiente" nada. Y se siente responsable frente a esto divino, que supera todos los conceptos y las ideas del hombre.

Pues no es que no haya ninguna relación entre el ser humano y lo enorme, inconcebible: el fuego que hay en el hombre está esencialmente emparentado con lo sagrado, puesto que puede ser absorbido por esto. Si reemplazamos esta imagen insuficiente por una palabra todavía más insuficiente, esto significa: el hombre está unido a Ello mediante lo indestructible, su verdadero ser, que pertenece a Ello, ya que no se puede resistir a la fuerza de atracción que ejerce lo sagrado.

Pero ¿qué sabe el hombre que lleva ropa de viaje y maletas y se dedica a los negocios de la vida, qué sabe del fuego, de lo enigmático indestructible que hay en él mismo? ¿Qué sabe de lo sagrado que requiere el fuego que hay en él? Cuando se siente cansado y abandonado por todos los auxilios terrenales, levanta la vista hacia el cielo e invoca el nombre de Dios —la palabra resume todo lo que él desea del omnipotente ser: justicia (tal como él la entiende), bondad y amor—. Pero el cielo, del cual espera consuelo y ayuda, permanece mudo. También Kafka le ha hecho preguntas y ha esperado respuestas. Hoy sabe que sólo podría haber una conversación con lo sagrado si el fuego pudiera hablar; pero no por medio del peregrino que tiene vestimenta terrenal, ni en un idioma que no conoce ninguna palabra para lo supremo. El aforismo 36 reza: "Antes yo no comprendía por qué no recibía ninguna respuesta a mis preguntas; hoy no comprendo cómo podía creer que podía preguntar. Pero yo no creía en absoluto, solamente preguntaba". Hay que haber comprendido la enorme distancia que nos separa de Ello si se quiere vivir en armonía con Ello, que en nuestro idioma sólo puede callar. "El cielo es mudo, sólo para el mudo un eco" (H. 91).

Pero, manifiestamente, no siempre ha estado mudo el cielo —pues entonces no habría ninguna fe, y ninguna Escritura, ningún judaísmo y ningún cristianismo, ni Antiguo ni Nuevo Testamento—. En la época en que escribe los aforismos, Kafka ni se adhiere a la fe de sus padres ni se ha acercado al cristianismo. La sentencia, cuyas primeras frases citamos al fin del capítulo anterior, termina con las palabras: "Yo no he sido llevado a la vida por la mano, ya por cierto pesadamente abatida, del cristianismo, como Kierkegaard; tampoco he agarrado, como los sionistas, la última punta del taled que ya desaparece. Soy fin o principio (H. 121). Diversas anotaciones en el tercer cuaderno en octavo confirman su escepticismo frente a las religiones reveladas: "¿Es el hecho de las religiones una prueba de imposibilidad del individuo de ser constantemente bueno? El fundador se aparta violentamente del bien, se encarna. ¿Lo hace por los otros, o porque cree que puede seguir siendo lo que era sólo con los otros, porque tiene que destruir el 'mundo' para no tener que amarlo?" (H. 84/85). La fundación de cada religión es, por ende, un descenso en el desarrollo del fundador que antes estaba íntimamente unido al bien y que ahora se aparta de él; pues su pacífica renuncia al mundo se vuelve ahora combativa, agresiva. Y hasta la fe se volatiliza cuando es formulada. "¡No dejad que las palabras roben las

convicciones!”, dice en la misma página del tercer cuaderno en octavo. En sus conversaciones con Janouch, varios años más tarde, cuando su posición respecto a la religión judía empezaba a cambiar, ha expresado Kafka una vez más este individualismo religioso en palabras fácilmente comprensibles para un hombre joven: “Dios sólo puede ser captado personalmente. Todo hombre tiene su vida y su Dios. Su defensor y su juez. Los sacerdotes y ritos son sólo muletas de la desfalleciente vida del alma” (J. 112).

Prescindiendo de su desconfianza de las religiones dogmáticas atadas a ritos, estaba además profundamente convencido de que judaísmo y cristianismo agonizaban. “Las religiones se pierden como los hombres”, se lee al final del cuarto cuaderno en octavo (H. 131). Los caminos que llevaban a los “fundadores” a las alturas en que el Señor se les hacía visible en medio del fuego terminan hoy día ante zarzas que sólo impiden continuar la marcha, o ante ruinas de templos. Al judaísmo y al cristianismo les pasa lo mismo que a todas las religiones. Al final, los animales de la selva irrumpen en sus templos y los hombres ya no se sorprenden por ello, después de que lo han visto repetidas veces: “Irrumpen leopardos en los templos y se beben el contenido de los cántaros del sacrificio; esto se repite una y otra vez; finalmente se le puede prever y se transforma en parte de la ceremonia” (A. 20).

En estos tiempos corre el rumor de que Dios ha muerto. Unos filósofos lo aprueban, y todos los que encuentran más cómodo vivir sin Dios repiten las sentencias de aquéllos. ¿Tienen razón? Pueden negar la existencia de Dios o anunciar su muerte; pero no pueden vivir sin Él. Si hubiera sólo un ser que pudiera subsistir sin Él, Él no existiría en realidad. Tal parece ser el sentido de las imágenes enigmáticas que contiene el aforismo 32: “Las cornejas afirman que una sola corneja puede destruir el cielo. No hay dudas al respecto; pero esto no prueba nada contra el cielo, pues cielo significa, precisamente, imposibilidad de cornejas”.

A pesar de toda su tendencia al escepticismo, Kafka no es un agnóstico. Esto se demuestra ante todo con el hecho de que, no obstante la distancia que guardó ante el judaísmo dogmático, no ha dudado respecto a que el Dios oculto, que reposa en sí mismo, se ha manifestado en la creación. En las sentencias que se refieren a la dialéctica divina, a la manera como surge el *deus creator* del abismo del *deus absconditus,* ya no se habla por lo tanto de “Ello”, de una “rugiente nada”, de lo sagrado, sino de un Él, de Dios. La

verdad es que Kafka utiliza con frecuencia giros pasivos en los cuales no aparece como sujeto la divinidad actuante sino el hombre que es afectado por la actuación de ella; pero ya no emplea rodeos de palabras sino que, cuando no se pueden evitar las construcciones activas, pone la palabra Dios (por ejemplo en la anotación del tercer cuaderno en octavo correspondiente al 18 de enero de 1918, donde se lee: "Dios dijo que Adán…", y la palabra, por lo demás tan rara, aparece cinco veces).

La historia de la creación es el primer acto del drama de la humanidad que es esbozado en los aforismos de Kafka, y su meollo es el relato del pecado original. En los cuadernos en octavo y de cuando en cuando también en las reflexiones posteriores, se ocupa tan intensamente de la caída de Adán y de su expulsión del paraíso que parece estar justificada la siguiente observación que hace en una carta a Milena: "A veces creo que comprendo mejor que nadie el pecado original" (Br. M. 199).

Las reflexiones sobre este tema comienzan con la sentencia que, al mismo tiempo, confirma la fe de Kafka en el *deus creator:* "Fuimos creados para vivir en el paraíso; el paraíso estaba destinado a servirnos. Nuestro destino ha sido modificado; que esto haya ocurrido también con el destino del paraíso no se dice" (A. 84). En el final, en el cual después vamos a insistir, nos interesa por ahora sólo la frase "no se dice". Kafka se refiere con esto a lo que está expuesto en el Génesis (Génesis 1, 26-30; 2, 8-9, 15-17; 3). De acuerdo con el Génesis, o por lo menos no en contradicción con él, se imagina que el hombre creado para el paraíso vivía en la eternidad, fuera del tiempo y según la verdad que está representada en el árbol de la vida, en estado de inocencia, o sea, más allá del bien y del mal, sin deseos y sin metas, inactivo. En el cuarto cuaderno en octavo se lee: "Hay para nosotros dos clases de verdad, tal como se la representa por medio del árbol del conocimiento y por el árbol de la vida. La verdad del hombre activo y la verdad del que reposa. En la primera se separa el bien del mal, la segunda no es otra cosa que el bien mismo, nada sabe ni del bien ni del mal". El final de la sentencia se refiere a la situación del hombre que vive en el tiempo, a diferencia de la del hombre que se encuentra en la eternidad del paraíso: "la primera verdad nos ha sido dada realmente; la segunda, sólo en presentimientos. Éste es el aspecto triste del problema. El alegre es que la primera verdad pertenece al instante, la segunda a la eternidad; por eso, se extingue también la primera verdad bajo la luz de la segunda" (H. 109).

No podemos imaginar en qué consiste la felicidad del reposo en lo universal, en Dios; pues para nosotros sólo existe un ir y venir entre lo individual y lo universal, y lo que llamamos reposo es sólo un reiterado regreso a lo universal después de un nuevo aislamiento, mientras que para el hombre paradisiaco se trata de un estado de duración intemporal. Tal es el sentido del aforismo que contiene una crítica a la idea de Kierkegaard acerca del reposo y de la paz de que goza en la vida terrena el hombre que renuncia a la temporalidad, que se resigna: "¿Reposo en lo universal? Equivocación de lo universal. Por una parte lo universal interpretado como el reposar; pero, por otra parte, como el 'general' ir y venir entre lo individual y lo universal. Sólo el reposo es lo verdaderamente universal; pero también la meta final" (H. 124).

Adán, al transgredir la prohibición divina y comer del árbol del conocimiento, se precipitó en la temporalidad y se hizo mortal: expulsado del ámbito de la verdad, representado por el árbol de la vida, perdió la inocencia, que ignora el bien y el mal, y se transformó en individuo que ya no reposa en lo universal. En compensación, penetró en el ámbito de la verdad del árbol del conocimiento, en una vida activa en que el bien se separa del mal; y pagó el conocimiento divino con la separación de Dios, mientras que a la sombra del árbol de la vida y gozando de sus frutos habría permanecido eternamente unido a Dios. "Dios dijo que Adán tenía que morir el día en que comiera del árbol del conocimiento. Según Dios, la consecuencia inmediata de comer del árbol del conocimiento debía ser la muerte; según la serpiente (por lo menos así se la podría entender), sería volverse igual a Dios. Ambas cosas fueron, de una manera semejante, inexactas. Los hombres no murieron, sino que se volvieron mortales; no se hicieron iguales a Dios, pero recibieron una capacidad imprescindible para llegar a serlo. Ambas cosas fueron también, de manera semejante, exactas. No murió el hombre, sino el hombre paradisiaco; no se hicieron Dios, pero adquirieron el conocimiento divino" (H 101/102). En el aforismo 83, que fue citado en el capítulo introductorio, se habla de que nuestro pecado consiste en haber comido del árbol del conocimiento en lugar de haber comido del árbol de la vida. Nos interesaba más hacernos semejantes a Dios que vivir en eterna armonía con Él. Así se lee en el tercer cuaderno en octavo: "Por dos partes estamos separados de Dios: el pecado original nos

separa de Él; el árbol de la vida lo separa a Él; el árbol de la vida lo separa a Él de nosotros" (H. 101).

Hasta este punto se mantiene Kafka en general fiel a la tradición. Su propia interpretación del pecado original comienza con la pregunta: ¿podía morir el hombre paradisiaco? ¿No estaba unido a Dios inseparablemente por lo indestructible que hay en él? El aforismo 74 reza: "Si lo que debió de ser destruido en el paraíso era destructible, entonces no ha sido nada decisivo; pero si era indestructible, entonces hemos vivido con una fe errónea". La fe errónea se refiere precisamente al hecho de que la finalidad del paraíso, de servirnos a nosotros, haya sido modificada. Al final del aforismo 84 se dice que en la Escritura no se habla de que haya cambiado la finalidad del paraíso.

No es fácil seguir este razonamiento manifiestamente paradójico según el cual el hombre ha sido expulsado del jardín del Edén, pero que el paraíso sigue teniendo el fin de servirlo a él. Habrá que explicarlo, completamente, sólo en el último capítulo de esta obra, en donde se ha de hablar de las relaciones que hay entre la imagen del mundo de Kafka y la mística judía. En relación con la manera como se expone el drama de la humanidad en los aforismos, basta comentar una anotación del 11 de diciembre de 1917, que se encuentra en el tercer cuaderno en octavo: "La expulsión del paraíso es eterna en su parte principal: es por cierto la expulsión definitiva del paraíso, la inevitable vida en el mundo; pero la eternidad del acontecimiento (o, expresándolo temporalmente: la eterna repetición del acontecimiento), sin embargo, hace posible no sólo que podamos quedarnos permanentemente en el paraíso, sino también que estemos allí permanentemente, lo sepamos o no" (H. 94).

Así se exige a nuestra lógica algo imposible: se nos ha expulsado definitivamente del paraíso y, sin embargo, permanecemos eternamente en él. Mediante el agregado puesto entre paréntesis Kafka trata de traducir el pensamiento al lenguaje de nuestra temporalidad: según ello, el hecho de precipitarse de la eternidad del paraíso al tiempo se repite incesantemente —cada uno de nosotros vuelve a realizar, una y otra vez, el pecado original del primer hombre y niega su verdadero ser, lo indestructible que hay en él —. Hasta este punto se puede exponer razonablemente la idea de Kafka. Pero, desde el plano de un pensamiento que se erige sobre nuestro mundo cuatridimensional, espacial temporal, para llegar a imaginarnos que el

hecho de la expulsión del paraíso es eterna, es necesario un salto mental para penetrar en el ámbito de una suerte de lógica suprarracional: supongamos que, partiendo de los puntos y de los momentos en que una y otra vez comienza esa caída de la eternidad en la temporalidad, se pudiera formar una línea de comunicación, e imaginemos, paralela a ésta una segunda línea que se traza reuniendo los puntos de los momentos de nuestra llegada al exilio; estas paralelas representarían entonces nuestra vida en el paraíso y en el mundo de una forma que es accesible a nuestra inteligencia imperfecta. Así resultaría acertada la paradójica afirmación de que hemos sido expulsados del paraíso y permanecemos en él, "lo sepamos o no".

Un agregado a la anotación del tercer cuaderno en octavo recién citada confirma nuestra interpretación: "A cada momento le corresponde algo extratemporal. Al más acá no le puede seguir un más allá, pues el más allá es eterno, no puede estar, por tanto, en contacto temporal con el más acá" (H. 94). También esta sentencia se basa en la idea de una existencia simultánea en el tiempo y en la eternidad, que están en mutua relación, pues a cada momento en el tiempo le corresponde "algo" en la eternidad; es decir: nuestra actuación terrenal influye instantáneamente para nuestra salvación eterna o nuestra condenación eterna. Esto es lo que expresa el aforismo 40, al que hemos de referirnos dos capítulos adelante: "Sólo nuestro concepto del tiempo hace que llamemos así al juicio final; en realidad, es un juicio sumarísimo". Con la expresión "nuestro concepto del tiempo" se refiere Kafka a la ilusión, del hombre que vive en el exilio, de que eternidad significa detención de la temporalidad, un "después" y no un "al mismo tiempo" que ella. Se aproxima más a la verdad la idea de líneas paralelas para la vida simultánea en el tiempo y en la eternidad.

La incomprensibilidad lógica del paralelismo de una existencia inconsciente en la eternidad y de una existencia terrenal consciente es delineada en el "aforismo "él", número 66: "Es un ciudadano libre y respetado de la tierra, ya que está puesto en una cadena suficientemente larga para que pueda alcanzar libremente todos los ámbitos terrestres, pero que sólo tiene tal longtitud que nada puede llevarlo más allá de las fronteras de la tierra. Mas al mismo tiempo es también un ciudadano libre y respetado del cielo, ya que está puesto en una cadena en el cielo que ha sido calculada de manera semejante. Si quiere bajar a la tierra lo estrangula el collar del cielo; si quiere subir al cielo, lo estrangula el de la tierra. Y a

pesar de ello tiene todas las posibilidades, y lo siente; hasta se niega a atribuir todo esto a una falla en el primer encadenamiento".

Si el hombre quisiera considerar una injusticia el hecho de que la cadena con la que está atado a la tierra no sea suficientemente larga para dejarlo volver al cielo, no atribuiría entonces mucha importancia a la culpa que ha cometido al sublevarse contra Dios. Si supusiera que el castigo del primer encadenamiento suprime su ciudadanía celestial, le daría demasiada importancia. El mal, que nos ha seducido a la soberbia de llegar a ser iguales a Dios en el conocimiento, no ha podido afectar la médula de nuestro ser, lo indestructible. ("Se requería la mediación de la serpiente: el mal puede seducir al hombre, pero no llegar a ser hombre", dice el aforismo 51.) El primer hombre ha pecado; pero la naturaleza humana no se ha corrompido por el pecado original. Por eso, al mismo tiempo es y no es cierto que el hombre paradisiaco ha muerto a causa del pecado original. Este ser solidario consigo mismo, que reposa fuera del tiempo en lo universal, se ha dividido en un ser temporal y en uno supratemporal.

El mal no es para Kafka una fuerza contraria a Dios, que eternamente se cruza en el camino del bien, nada que subsista por sí mismo, sino la consecuencia de una especie de ilusión óptica: nos dejamos inducir a creer en la independencia del mundo sensible, "real", mientras que en realidad hay sólo un mundo espiritual que adquiere una forma material exclusivamente para nuestros sentidos. En la idea errónea de la autonomía del mundo de los sentidos reside el germen del mal en el que hemos caído desde que nos separamos de Dios: "No hay nada más que un mundo espiritual; lo que llamamos mundo sensorial es el mal dentro del espiritual; y lo que llamamos mal es sólo una necesidad de un momento de nuestro eterno desarrollo" (A. 54). Pero aunque el mal no es una fuerza primitiva, sino que sólo existe virtualmente en nuestro mundo circundante —su posibilidad se funda en el reflejo del mundo espiritual en el mundo de los fenómenos—, si sólo por nuestra culpa puede volverse activo, le corresponde un dinamismo contra el cual el hombre apenas puede defenderse: lo convence de que lo acepte y se erige después en su señor (A. 28, 29, 39a), desafía al hombre a una lucha que siempre termina con la derrota (A.7), lo engaña fingiendo ser inofensivo (A. 19).

Con todo esto que dice el aforismo 54, inequívocamente, que no hemos caído para siempre en la red del mal; hemos incurrido en él sólo por un

instante de nuestro eterno desarrollo (instante en el sentido de un estadio del desarrollo de la humanidad), y bajo una coacción a la que Kafka no se refiere más detalladamente. Esto permite que reluzca el brillo de una esperanza respecto a que no es imposible un regreso al paraíso. Si no fuera así, ¿se habría ocupado Kafka en cuestión de por qué no ha conseguido regresar el hombre? En el tercer aforismo se dice: "Hay dos pecados capitales humanos de los que se derivan todos los otros: impaciencia y desidia. A causa de la impaciencia han sido expulsados del paraíso, a causa de la desidia no vuelven a él. Pero quizá hay sólo un pecado capital: la impaciencia. A causa de la impaciencia han sido expulsados, a causa de la impaciencia no vuelven".

Si el hombre presiente que este mundo es para él sólo una parada pasajera, en realidad no debería sucumbir tan fácilmente a sus artes seductoras. ¿O es al revés, la transitoriedad de lo terreno se transforma en la advertencia "carpe diem"? Una vez que hemos sido seducidos olvidamos, sin embargo, que todo es vano, y querríamos retener eternamente la felicidad que ya hemos cosechado: "El medio con que este mundo seduce, así como la señal de la garantía de que este mundo es sólo un tránsito, son la misma cosa. Con razón, porque sólo así puede seducirnos este mundo, y corresponde a la verdad. Lo peor es que, después de que la seducción ha tenido éxito, nos olvidamos de la garantía, y así resulta que en realidad lo bueno nos ha atraído a lo malo, la mirada de la mujer, a su cama" (A. 105). El mundo sensorial se hace malo por una irradiación de nuestra conciencia que consiste en que hacemos objeto de nuestros anhelos y de nuestros deseos de posesión a hombres y cosas por sí mismos —en lugar de amar lo indestructible en los hombres y a Dios en las cosas—: "El mal es una irradiación de la conciencia humana en ciertas situaciones transitorias. No es propiamente el mundo sensorial apariencia, sino lo malo que hay en él, que es lo que forma sin duda a nuestros ojos el mundo sensorial" (A. 85).

Así como el mal no es ninguna fuerza contraria al bien, así tampoco el diablo no es para Kafka ningún Ahrimán, sino que se le puede comparar a Satanás tal como aparece en el libro de Job o al diablo de las leyendas de santos. Si cada uno de nosotros, según esa expresión de la conversación con Janouch, tiene su propio Dios, es entonces lógico que tenga también su propio diablo que, de la manera que en su caso sea la más efectiva, le impide trabajar en sí mismo ("Malo es lo que aparta", H. 84). A Minze le

escribe: “Cada uno tiene en sí mismo su mordaz diablo que le echa a perder las noches, y eso no es ni bueno ni malo, sino que es vida. Si no se lo tuviera, no se viviría… Este diablo es el material que usted ha recibido y con el cual usted tiene que hacer algo”. Y le recomienda que contemple el relieve que hay debajo de una de las estatuas de santos del puente de Praga llamado Karlsbrücke; en dicho relieve el santo ha atado a su diablo al arado. El diablo está rabioso y rechina los dientes; pero el santo ya lo ha puesto bajo el yugo. Lo mejor es, por supuesto, cuando se llega hasta conseguir que también el diablo esté contento (Br. 267).

¿Qué ha conseguido entonces el hombre con su impaciencia por llegar a ser igual a Dios? El hombre caído es, ciertamente, en un aspecto, superior al paradisiaco: en la facultad de conocer el bien y el mal, una capacidad indispensable para llegar a ser igual a Dios, como se dice en la sentencia del tercer cuaderno en octavo citada antes. Pero no es capaz de hacer concordar su vida con su conocimiento. Así es como se enreda en el más funesto conflicto: reconocer lo pecaminoso que hay en él, pero ser incapaz de la pureza. Sólo una decisión desesperada puede liberarlo de este enredo. “Nadie puede contentarse solamente con el conocimiento [del bien y del mal], sino que tiene que empeñarse en actuar de acuerdo con él. Sin embargo no se le ha dado la fuerza para ello; de ahí que se tenga que destruir a sí mismo, aun corriendo el peligro de no recibir ni siquiera así la fuerza necesaria. Pero no le queda otra cosa que hacer que este último intento” (H. 102/103). Según otra anotación del tercer cuaderno en octavo, la mortalidad del hombre expulsado del paraíso no es tanto un castigo cuanto la consecuencia natural de haber transgredido la prohibición de comer del árbol del conocimiento. Lo que se ha ganado en comprensión tiene que fortalecer al hombre en su empeño por acercarse a la vida eterna, e impusarlo a vencer el obstáculo que se le opone: destruirse a sí mismo: “Si [comes del árbol del conocimiento] morirás, significa: el conocimiento es tanto un escalón para llegar a la vida eterna como un obstáculo ante ella. Si después de haber conseguido el conocimiento quieres alcanzar la vida eterna —y no puedes dejar de quererlo, pues conocimiento es esta voluntad —, entonces vas a tener que destruirte o sea destruir el obstáculo para construir el escalón, o sea la destrucción. La expulsión del paraíso no fue por eso ninguna acción, sino un acontecimiento” (H. 105/106), Como él

rechaza el suicidio, Kafka entiende manifiestamente por destrucción de sí mismo, la negación de la voluntad de vivir.

Según el último aforismo, entonces, el pecado de la caída original se castigó a sí mismo, y Dios se manifestó magnánimo y no agravó este castigo de sí mismo: “Para el pecado original había tres posibilidades de castigo: la más benigna era la real, la expulsión del paraíso; la segunda, la destrucción del paraíso; la tercera —y éste habría sido el castigo más horrible—, la clausura de la vida eterna mientras todo lo demás quedaba inalterado” (H. 105). En el segundo caso habría seguido existiendo sólo el ciudadano de la tierra, pero ya no el hermano del cielo; en el tercer caso se habría impedido al ciudadano de la tierra regresar al lugar. Un aforismo “Él” expresa la idea de que el hombre se atraviesa en su propio camino al intentar subir a la vida eterna, de modo impresionantemente paradójico: “Su propia frente le ataja el camino; contra su propia frente se golpea hasta que se hace sangrar” (B. 280).

El remedio más eficaz contra la voluntad de vivir es para Kafka el sufrimiento, que nos hace desear la muerte [“La evolución de la humanidad: un crecer de la capacidad de morir” (H. 123)] y nos prepara así a apartarnos del alejamiento de Dios que implica este mundo: “El sufrimiento es el elemento positivo de este mundo, sí, es la única unión entre este mundo y lo positivo. Sólo aquí es sufrimiento el sufrimiento. No es como si los que aquí sufren merecieran ser elevados a alguna otra parte a causa de este sufrimiento, sino de tal manera que lo que en este mundo se llama sufrir en otro mundo es bienaventuranza sin haber cambiado y liberado solamente de su contraste” (H. 108). Lo que debilita al ciudadano de la tierra fortalece al del cielo. Por eso precisamente al eludir el sufrimiento, uno se causa el único sufrimiento que se podría evitar (A. 103).

En relación con la idea de que el sufrimiento aproxima al hombre a la vida eterna, se refiere Kafka a Cristo. En ninguna de sus meditaciones ha manifestado creer en la redención del hombre por el Hijo de Dios; pero, como su amigo Klopstock [“Jesús y Dostoievski son sus guías” (Br. 302)] ha honrado a Cristo y estaba convencido de que seguir a Cristo en el sufrimiento era una bendición: “Nosotros tenemos que sufrir también todo el sufrimiento por nosotros mismos. Cristo ha sufrido por la humanidad; pero la humanidad tiene que sufrir por Cristo” (H. 117). Si bien en una conversación con Janouch dice sobre Cristo: “Es un abismo lleno de luz”,

confirma también que retrocede ante la osadía que implica creer en Él, con la siguiente frase: "Hay que cerrar los ojos para no precipitarse" (J. 111). Tampoco ha manifestado su adhesión a la fe en el Mesías, fe que le viene por herencia religiosa. "Sólo cuando ya no sea necesario vendrá el Mesías, vendrá un día después de su llegada, no vendrá el último día, sino el último de los últimos" (H. 90).

Podríamos decir ahora, por cierto, que no tenemos nada que ver ni con Adán ni con su pecado original, que no tenemos nada que reparar. Pero cada uno de nosotros está en el mundo porque la simiente que vino de aquél requería vivir. Cada uno de nosotros ha experimentado entonces su propio pecado original: "Un hombre tiene libre albedrío de tres maneras: primero fue libre cuando quiso esta vida; ahora ya no puede retroceder, pues ya no es más el que entonces lo quiso; lo sería entonces sólo en la medida en que, mientras vive, cumple con su voluntad de otrora" (H. 118). Una vez que nos encontramos "en el desierto", en el desconsolador paisaje de nuestra vida terrenal, nuestra voluntad es libre sólo en tanto que "puede elegir la manera de andar; pero también carece de libertad, pues tienes que andar por el desierto, sin libertad, ya que todo camino es laberíntico y toca cada palmo del desierto" (H. 117/118). Si todo camino toca cada palmo del desierto, las vidas de los hombres se distinguirían entonces sólo por la sucesión y por el ritmo en el que recorren las mismas estaciones —estaciones de una pasión: humillaciones y sufrimientos—, pero por lo demás serían iguales. Es comprensible entonces que un hombre haga uso de la tercera libertad, que consiste en atravesar el desierto sin preocuparse en lo más mínimo por la dirección, sin guiar sus pasos, a fin de penetrar después en una nueva vida que quizá transcurriría menos laberínticamente. "En tercer lugar [la voluntad del hombre], es libre en la medida en que, como quien alguna vez volverá a ser, tiene la voluntad de marchar por la vida en cualquier condición y de tomar conciencia de sí mismo de esta manera" (H. 118). En una nota agregada a estas meditaciones se plantea la cuestión de si se puede hablar de libre albedrío en estos tres casos, teniendo en cuenta que las decisiones que puede tomar el hombre modifican poco su destino.

La nueva vida a la que se refieren las palabras "alguna vez volverá a ser" es una nueva vida terrenal, pues para Kafka el drama de la humanidad se desarrolla en una infinita serie de escenas desde la situación inicial del pecado original hasta la situación final de la reconciliación con Dios:

solamente en reiteradas encarnaciones, en el curso de una larga metempsicosis, nos podemos acercar a nuestra meta, a la vida eterna.

Cuando uno tiene conciencia de la meta no se aferra a la existencia que se acaba de vivir, y no se trata de olvidar el miedo ante el fin pensando en las "alegrías de esta vida". Así se lee "Él" en el aforismo número 96: "Las alegrías de esta vida no son las de él, sino nuestro miedo de subir a una vida superior; los tormentos de esta vida no son los de él, sino nuestro propio tormento a causa de aquel miedo". "Él" desprecia estas alegrías y siente, en lugar de los temores de los otros, una nostalgia, al pensar en el ascenso a una vida superior. Cuando suena la hora de la partida, para otros, que no querrían peregrinar sino permanecer, no tienen otro deseo que regresar a la vida tan pronto como sea posible, en cualquier condición que sea, contentos hasta con las más pequeñas alegrías. Hasta el Leteo, que por un breve tiempo ha llevado sus sombras al submundo, siente asco ante la mezquindad de estas almas inferiores que no quieren llegar a ser, pero tan poco quieren desaparecer: "Muchas sombras de los muertos se dedican únicamente a lamer las olas del Leteo, porque proviene de nosotros y tiene todavía el sabor salado de nuestros mares. De asco se resiste entonces el río, su corriente se vuelve hacia atrás y lleva flotando a los muertos de vuelta a la vida. Pero ellos están felices, cantan canciones de gratitud y acarician al indignado" (A. 4).

Una vez que han vuelto a la vida se acuerdan del paisaje del Hades tan poco como de las existencias que han llevado o del pecado original, que los ha separado de Dios. Y también Dios parece haberse olvidado de ellos. Así es como el drama de la humanidad adquiere en el curso del tiempo un carácter cada vez más absurdo. En este sentido hay que entender, manifiestamente, el fragmento sobre Prometeo que se encuentra entre los aforismos sobre el pecado original del tercer cuaderno en octavo (H. 100).

La primera de las cuatro leyendas de que habla es la de la traición de Prometeo a los dioses: de la sublevación del hombre paradisiaco contra Dios; de cómo fue atado con cadenas al Cáucaso: de la proscripción del hombre en la temporalidad; y de las águilas que devoran su "hígado en continuo crecimiento": de los sufrimientos del hombre en la temporalidad y a causa de ella. "Según la segunda, Prometeo, dolorido por el picotear de las aves, se apretó más y más contra la roca hasta fundirse con ella." Para escapar del tormento de la proscripción se refugia el hombre en la vida del

mundo, el ciudadano de la tierra olvida al ciudadano del cielo. "Según la tercera, en el curso de los milenios su traición fue olvidada, los dioses olvidaron, las águilas, él mismo." Dios ya no sabe nada del hombre que se ha separado de Él, así como el hombre ya no sabe nada de Dios y hasta ha dejado de sufrir. "Según la cuarta, se cansaron de lo que se había vuelto sin fundamento. Se cansaron los dioses, se cansaron las águilas, la herida, cansada, se cerró." Se delimita así nuestra hora terrenal: la hora en que el drama de la culpa y de la redención se paraliza y todos los que participan en él *—dramatis personae—* se ponen rígidos como figuras de piedra; los hombres ya no saben cómo han ido a parar a esta vida y ya no ven ninguna meta delante de sí. "Quedó la inexplicable montaña rocosa": el mundo se había vuelto absurdo. Al final se dice que no está permitido esperar de la leyenda ninguna explicación de lo inexplicable.

Otro símil para la situación de la humanidad en nuestra época es el fragmento sobre el accidente ferroviario ocurrido en el túnel, fragmento que se encuentra en el mismo cuaderno en octavo. Cuando los hombres de nuestro tiempo caen en una situación límite, están en la situación de pasajeros de ferrocarril cuando ha ocurrido un accidente en el túnel. Así como las víctimas del accidente no pueden distinguir la luz de la entrada ni la de la salida, así tampoco puede contestar la humanidad de hoy las preguntas sobre el ¿de dónde? y el ¿a dónde?; ya ni siquiera se las formula, y se contenta con contemplar perturbado o regocijado el juego de las sombras en las paredes del túnel. "Cuando se nos ve con los manchados ojos terrenales, estamos en la situación de pasajeros de ferrocarril que han sufrido un accidente en medio de un largo túnel, en un lugar en el que ya no se ve la luz del comienzo; pero la luz del fin parece tan diminuta que la vista la tiene que buscar continuamente, y continuamente la pierde; además, el comienzo y el fin ni siquiera son seguros. En torno de nosotros, tenemos en medio de la confusión de los sentidos, o de la excesiva sensibilidad de los sentidos, puras enormidades y un juego caleidoscópico que, según el humor o las heridas de cada uno, es encantador o cansador. ¿Qué debo hacer?, o: ¿para qué debo hacerlo?, no son preguntas que se plantean en estas regiones" (H. 73). Quien crea que los horrores o las ilusiones de su imaginación son realidades, puede ser superficialmente feliz o desdichado, y en todo caso ya no sufre por su conciencia de culpa y ya no se siente responsable de sus acciones.

Pero quien, en cambio, tiene todavía una vislumbre del origen y de la meta, siente que la conciencia de su responsabilidad le oprime el corazón: “¡Cuánto más agobiante que la más implacable convicción de nuestro actual estado pecaminoso resulte, aun la más débil convicción de la futura, eterna justificación de nuestra temporalidad! Sólo la fuerza para soportar esta segunda convicción, que en su pureza comprehende plenamente a la primera, es la medida de la fe” (H. 113). Kafka —a diferencia de su Josef K.— ha tenido una buena dosis de fe en este sentido.

La fe significa para él conciencia de la responsabilidad por sus acciones. Nadie podría librarlo del peso de esta carga…, ni siquiera la muerte. “Lo cruel de la muerte reside en el hecho de que trae el real dolor del fin, pero no el fin” (H. 122). Nadie sabe cuántas muertes tiene que morir para alcanzar el fin. ¿Conseguirá vencer al mundo en el mundo o fracasará una y otra vez en cada nueva encarnación? “A partir de determinado punto ya no hay regreso”, anota en el tercer cuaderno en octavo según el aforismo que se refiere al Leteo. “Hay que alcanzar este punto” (H. 73).

No se debe por cierto al mérito sino a la gracia el haber alcanzado este punto. El aforismo decimotercero reza: “Una primera señal de que empieza el conocimiento es el deseo de morir. Esta vida parece insoportable; otra, inalcanzable. El hombre ya no se avergüenza de querer morir; pide ser trasladado de la antigua celda, la que odia, a otra nueva que después aprenderá a odiar. Tiene cierta influencia un resto de fe respecto a que, durante el traslado, se presentará casualmente el Señor para ver al prisionero y decir: ‘No volváis a encerrar a éste. Viene conmigo’”.

Si bien en este tímido sueño de esperanza en la gracia divina nos sale al encuentro la palabra bíblica “Señor”, en otra grandiosa imagen poética del milagro que significa regresar a Dios se prescinde del protagonista y su omnipotencia se manifiesta sólo en la dimensión de su carro mítico y de la prisa arrebatadora del viaje al cielo. Al mismo tiempo se contraponen la paciencia, la constancia y la fe inquebrantable del hijo de Dios, a la impaciencia, a la prisa y a la superficialidad de los hombres que se adhieren a la tierra. Y, por último, la tradición bíblica y mística perdura en el símil: “Si continuamente corres hacia adelante, si agitas el aire vacío con las manos a los lados como aletas, si miras fugazmente todo delante de lo cual pasas, en medio de la somnolencia de la prisa, harás también que el coche pase rodando delante de ti. Pero si te quedas firme, si con la fuerza de la

mirada haces que las raíces crezcan y se extiendan profundamente —nada puede apartarte, y no son raíces, sino sólo la fuerza de tus miradas que apuntan hacia la meta—, verás entonces la inmutable lejanía oscura de la que nada puede salir, sino sólo una vez, del carro: se aproxima rodando, cada vez se hace más grande, en el momento en que llega adonde estás llena el mundo, y te hundes en él como un niño en el acolchado de un coche que viaja en medio de la tempestad y de la noche" (H. 352). No es por cierto casualidad el hecho de que la anotación siguiente cite las primeras palabras del mandamiento divino de la Biblia: "No te harás escultura ni imagen alguna…"

A partir de la meditación sobre las cosas últimas se ha desarrollado una serie de imágenes tan grandiosas que es posible que al mismo Kafka, a veces, se le hayan aparecido como los sueños poéticos de donde surgieron sus narraciones y novelas. Es posible que se haya preguntado a sí mismo si sus intuiciones del más allá, estimuladas por la tradición bíblica y los místicos, no se han explayado demasiado y no se han perdido en fantásticas lejanías. Ha buscado entonces, probablemente, pruebas de la infinitud de la vida, antes y después de la existencia que a él le tocaba vivir, y ha descubierto los rastros de recuerdos que van más allá de su existencia actual. El 24 de febrero de 1918 escribe en el cuarto cuaderno en octavo: "Pruebas de una real vida anterior: te he visto ya antes, los milagros del tiempo anterior y al fin de los días" (H. 120). ¿Se refieren las últimas palabras, a visiones de la vida paradisiaca antes de la caída del primer hombre, de la cual entendía "más que cualquier hombre" (Br. M. 199), y al presentimiento de un retorno? Su razón crítica no debía haber asignado mayor fuerza probatoria a estos testimonios —imprecisos recuerdos—. ¿Qué otras pruebas podía esperar en un tiempo de tiniebla y silencio en el cual los hombres niegan lo indestructible que hay en ellos y Dios ya no habla con ninguno de ellos?

Aprende a resignarse. En conversación con Janouch dice: "Me esfuerzo por ser un buen aspirante a la gracia. Espero y observo. Quizá venga… quizá no venga. Es posible que esta espera tranquila e intranquila sea ya su precursor, o que sea ella misma. No lo sé" (J. 111). Una sentencia dice: "Quien busca no encuentra, quien no busca es encontrado" (H. 94).

---

[1] Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann,* Wiesbaieterich, 1948, 64 (II, 192).
[2] Angelus Silesius, *op. cit.,* 2 (I, 11).

EL PEREGRINO EN EL DESIERTO Y LA TIERRA PROMETIDA

EN LOS aforismos que hemos comentado en el capítulo anterior procura Kafka encontrar un acceso a lo indestructible que hay *sobre* nosotros, a partir de una base que le parece resistente para soportar el edificio mental de sus consideraciones sobre las cosas últimas, es decir, a partir de la conciencia de lo indestructible que hay *en* nosotros. En las frases de las que nos hemos de ocupar en esta parte, dirige su mirada hacia adentro: hacia lo indestructible que hay en el propio fondo del ser. Pero tan imposible es penetrar en las profundidades del mundo interior como hacer hablar al cielo mudo.

El Selbst, uno mismo, el mundo interior, son perífrasis que Kafka utiliza para evitar la gastada palabra alma, así como prefiere hablar de lo sagrado o de la nada rugiente y no de Dios. Cuando traslada lo indestructible al interior del alma, así como según el maestro Eckhart la chispa arde en el fondo del alma, ello ha de ser entendido solamente como idea auxiliar: lo interior y lo exterior del alma no son entre sí esencialmente iguales, como acaso la pulpa y el carozo de un fruto, que se han formado de la misma sustancia. Lo interior no pertenece al mismo mundo al que está íntimamente ligado lo exterior. Al comienzo de la meditación sobre el alma en el tercer cuaderno en octavo están las frases: “Lo que es ridículo en el mundo corporal es posible en el espiritual. Allí no hay ninguna ley de gravedad (los ángeles no vuelan, no han suprimido la fuerza de la gravedad; sólo nosotros, los observadores del mundo terrenal, no sabemos pensar estas cosas de mejor manera), lo que por cierto nosotros no podemos imaginar, o sólo en un plano superior. ¡Cuán lastimoso es el conocimiento que tenemos de nosotros mismos, comparado por ejemplo con el conocimiento de una habitación!” (H. 71/72).

En el mundo espiritual rigen leyes distintas de las del material; nuestros sentidos y nuestra razón no bastan para captarlas, las observaciones y los

experimentos no tienen sentido. La misma tarde del día en el que comenzó con su meditación, prosiguió el pensamiento interrumpido. "¿Por qué? No hay observación del mundo interior así como la hay del exterior. Por lo menos la psicología descriptiva es probablemente, en su conjunto, antropomorfismo, un roer de los límites.[1] Sólo es posible vivir el mundo interior, no describirlo… la psicología es la descripción del mundo terrenal en la superficie celestial o, más exactamente: la descripción de un reflejo tal como nos lo imaginamos nosotros, que estamos imbuidos de tierra; pues no se produce un reflejo, sólo vemos tierra doquiera que nos dirijamos" (H. 72).

Como el "mundo interior" del alma no es accesible a una ciencia descriptiva, sólo pueden los psicólogos describir el reflejo del mundo terrenal en la "superficie celestial" del alma en la medida en que se puede hablar de ello. En todo caso, este reflejo se produce sólo en la superficie del alma, y no sabemos qué ocurre en sus profundidades: sólo quien está "imbuido de tierra" puede imaginar que el mundo la llena.

En la siguiente consideración se contraponen la superficie y el interior del alma expresamente como distintos en creencia: "El observador del alma no puede penetrar en el alma; pero hay por cierto una zona marginal en la que se pone en contacto con ella. El conocimiento que se adquiere de este contacto es que tampoco el alma sabe nada de sí misma. Tiene que permanecer, pues, desconocida. Esto sería sólo triste en caso de que hubiera algo fuera del alma; pero no hay nada más" (H. 93). El observador es la conciencia reflexiva a la cual le es accesible la zona marginal de la propia alma. Para poder penetrar en el interior del alma tendríamos que poseer un órgano de conocimiento que fuera superior a la conciencia reflexiva. Como esto no es así, nuestra alma no sabe nada de sí misma. Según el final de la sentencia no es posible que esto sea de otra manera, pues no se puede poner frente al verdadero ser de lo indestructible ningún sujeto equivalente que lo pueda considerar como objeto. La comprensión que tenemos de nosotros mismos capta sólo la zona marginal de nuestra alma, y sólo nos sirve, como veremos, para intentar la huida ante la realidad, ante la que somos responsables de nuestras acciones.

El subconsciente, que el psicoanálisis trata de hacer accesible a la conciencia, forma parte naturalmente de la zona marginal. Para emplear el

concepto de Eckhart, a las profundidades del alma, las reflexiones no descienden así como el pensamiento del hombre no sube hasta Dios. Después de que la torre de Babel fracasó para el hombre, éste trató de avanzar en la dirección opuesta: "Quiero cavar un pozo. Tiene que producirse un progreso. Mi punto de vista es demasiado elevado… Cavamos el pozo de Babel" (H. 386/7). Pero el pozo fracasa, como la torre.

Kafka ha ilustrado en un bello fragmento, cuán inútiles son los esfuerzos del hombre por conocerse a sí mismo: "Lo que pasa no es que tú estés sepultado en la mina y que las masas de rocas te separen a ti, débil individuo, del mundo y de la luz; sino que tú estás afuera y quieres penetrar hasta donde está el sepultado, y eres impotente frente a las rocas, y el mundo y su luz te debilitan todavía más. Y de un momento a otro puede asfixiarse aquel al que quieres salvar, de tal manera que tienes que trabajar como un loco, y él nunca se asfixiará, de modo que nunca podrás terminar el trabajo" (H. 347). Lo "totalmente distinto" que hay en nosotros, que quisiéramos poner a la luz de la conciencia porque tememos que se asfixie bajo el abrazo de la materialidad, es en realidad lo íntegro e inasible que hay en nosotros…, se burla de nuestros intentos de salvamento, pues ¡a quien habría que rescatar no es al que está enterrado vivo, sino al salvador!

Si ya la sonda del psicólogo y del psiquiatra no llega hasta las profundidades del alma, entonces sus intentos en el ámbito de la cirugía anímica son totalmente insuficientes. Mediante sus intervenciones creen ellos poder apartar ciertas predisposiciones que están fundadas en el propio ser de los hombres. Pero si ya las perturbaciones corporales, que provienen del carácter y de la manera de vivir del paciente, son difíciles de superar, a Kafka le parece aún más presuntuoso el querer curar las almas de los hombres. A él mismo nunca se le ha ocurrido consultar a un psicoanalista por sus múltiples angustias e inhibiciones. Milena Jesenská, a quien él escribió sobre su angustia: "No conozco sus leyes interiores, sólo conozco su mano en mi garganta, y esto es realmente lo más horrible que jamás he experimentado o que podría experimentar" (Br. M. 113), parece haber hablado sobre él con el discípulo de Freud, Otto Gross (Br. M. 112). Ella sostuvo una lucha desesperada contra la angustia de él. "Conozco su angustia hasta en el último nervio", escribe a Brod. He conocido su angustia "antes de conocerlo a él. Me he armado contra ella al haberla comprendido" (M. B. 203).

Milena se negó a reconocer el origen religioso de los reproches que se hacía a sí mismo. Cuando él le describía la suciedad del pecado en medio de la cual vivía, ella interpretaba la desmesura de las acusaciones que se hacía a sí mismo y la desesperación que le provocaba la imposibilidad de justificarse de su depravación, como una especie de obsesión. Y cuando él le escribía: "Estoy sucio, Milena, infinitamente sucio, y por esto hago tanta bulla con el asunto de la pureza. Nadie canta tan puramente como los que se encuentran en las profundidades del infierno; lo que nosotros consideramos canto de los ángeles es el canto de ellos" (Br. M. 208), ella sentía que este convulsivo afán de pureza era enfermizo. Por eso fue explicable que ella considerara que se podía curar aquello que a su entender era una enfermedad anímica, la cual podía haberse producido por experiencias y vivencias personales. Para el desembarazado espíritu de ella era inaccesible la idea de angustia a causa del pecado, que procedía de la fe de los antepasados en tener que justificarse ante un juez supremo.

Kafka intenta probarle que no se podía hablar de un problema médico, de una neurosis o algo semejante. En el siguiente pasaje de una carta (Br. M. 246/7), que es su más consecuente renuncia a la terapéutica psicoanalítica, se refiere a las tres capas del alma, todas las cuales pertenecen al borde del alma y envuelven el interior desconocido. La zona A, que rodea la médula, contiene los pensamientos heredados, "preformados". La capa de inteligencia; B, trata de entender todo lo incomprensible que A le comunica, y le da al hombre que actúa; C, todas las indicaciones correspondientes. Al leer la siguiente cita hay que tener en cuenta que la primera frase, en la cual Kafka parece concederle a la amiga la posibilidad de interpretar su angustia como enfermedad, es refutada por la segunda y por todas las que siguen después:

> Trata de comprenderlo al llamarlo enfermedad. Es uno de tantos síntomas patológicos que el psicoanálisis cree haber descubierto. Yo no lo llamo enfermedad, y veo en la parte terapéutica del psicoanálisis un error incorregible. Todas estas supuestas enfermedades, por tristes que parezcan, son hechos de fe, maneras como el hombre que se encuentra en una situación angustiosa echa raíces en algún suelo materno; por eso el psicoanálisis no encuentra, como fondo primitivo de las religiones, otra cosa que lo que en su opinión constituyen las "enfermedades" del individuo; hoy día falta por cierto entre nosotros, generalmente, la comunidad religiosa, las sectas son numerosas y se limitan a algunos individuos; pero quizá esto se muestra así sólo a la mirada turbada por el presente. Pero tales formas de echar raíces, que realmente se cogen del suelo, no son propiedad individual y enajenable del hombre, sino algo que está preformado en su ser y que posteriormente

> lo sigue formando a éste (también a su cuerpo) en la misma dirección. ¿Aquí se quiere curar? En mi caso es posible pensar en tres círculos: uno interior, A; luego el B, luego el C. La esencia A le explica a B por qué este hombre se tiene que atormentar y tiene que desconfiar, por qué tiene que renunciar (no es una renuncia, eso sería muy difícil, es sólo tener que renunciar), por qué no le está permitido vivir. (¿Acaso Diógenes, por ejemplo, no estaba en este sentido gravemente enfermo? ¿Quién de nosotros no se habría sentido feliz al sentir por fin resplandecer sobre él la mirada de Alejandro? Pero Diógenes le pidió con desesperación que no le quitara el sol, este horrible sol griego que arde invariablemente, y que enloquece al hombre. Este tonel estaba lleno de fantasmas.) Al hombre que actúa, C, ya no se le explica nada, B se limita a darle órdenes. C actúa bajo la más severa presión, sudando de miedo. (¿Hay un sudor de este tipo, que brota en la frente, en las mejillas, en las sienes, en la base de los cabellos, en suma, alrededor de todo el cráneo? Esto es lo que ocurre con C.) C actúa, por tanto, más bajo el efecto del miedo que porque comprende, él confía que A le ha explicado todo a B y que B ha comprendido bien todo y lo ha trasmitido.

La angustia del pecado y el sentimiento de tener que justificarse de su vida terrenal siguen siendo una manera de echar raíces en el suelo materno de la comunidad religiosa de la que se procede, aun cuando esta comunidad se ha disuelto hoy día en sectas e individuos que buscan su propio camino. El legado A es incomprensible para la razón (B), que piensa lógicamente, y provoca en el hombre que actúa (C) estados de angustia. Sin embargo, el médico es, frente a esta "enfermedad", impotente, pues se trata aquí de un hecho de fe, de una parte constitutiva esencial del hombre.

Ahora bien, Kafka tenía conciencia clara de que su destino personal era estar anclado tan firmemente en el suelo materno de una comunidad religiosa de la cual se sentía enajenado como hombre pensante. La mayoría de la gente llevaba una vida más cómoda que él, y la psicología, que él rechazaba, le ayudaba a la gente en ello, le daba argumentos para justificarse cuando su conciencia, cuya voz por lo demás se había debilitado ya, la acusaba, y le ofrecía oportunos subterfugios cuando se le quería hacer responsable de no haber actuado de acuerdo con la ley, escrita o no escrita.

Kafka creía en adhesión a la doctrina de Franz Brentano, su profesor de filosofía en Praga, que el hombre, en virtud de un conocimiento que tiene carácter de evidencia, conoce el bien y el mal. Se podía asociar esta concepción con la doctrina bíblica del pecado original: tal conocimiento se les tuvo que presentar a los primeros hombres en el momento en que comieron del árbol del conocimiento. De todas maneras era, en su opinión, inútil discutir sobre el bien y el mal. El aforismo 101 deja sentado: "El pecado se presenta siempre abiertamente y puede captarse al punto con los

sentidos. Anda sobre sus raíces y no debe ser arrancado". Y el aforismo 86 empieza con las palabras: "Desde el pecado original somos esencialmente iguales en la capacidad de conocer el bien y el mal", para culminar en la afirmación tratada en el capítulo anterior, de que al hombre no le ha sido dada, precisamente, la fuerza para la actuación moral, de tal modo que se tiene que destruir al tratar de realizar su conocimiento. Después de un paréntesis en el que se dice que la muerte tiene tal vez el sentido de apartar la vida terrena como obstáculo para el ascenso, Kafka sigue hablando de la negación de la voluntad de vivir como de la única posibilidad de una actuación moral:

> Ahora bien, el hombre tiene miedo de intentar esto; prefiere anular el conocimiento del bien y del mal (la denominación "pecado original" se remonta a este miedo);* pero no es posible anular lo ocurrido, sino sólo hacerlo borroso. Con este fin surgen las motivaciones. Todo el mundo está lleno de ellas; todo el mundo visible no es quizá otra cosa que una motivación del hombre que durante un instante quiere descansar. Un intento de falsificar el hecho del conocimiento, de transformar el conocimiento tan sólo en una meta.

Para el mundo en el que viven las efímeras moscas humanas, el bien y el mal no son, por tanto, conceptos fijos: no se capta la cualidad moral de una acción en un acto de conocimiento interior que tenga carácter de evidencia, sino que se investigan los motivos de una acción y de ellos depende si la acción tiene que ser considerada como buena o mala. Por lo demás, dada la vaguedad de los conceptos de motivos buenos y malos, se da lugar a todas las artes abogadiles, a toda clase de defensa sofística de sí mismo o de otros. Y por último, se llega hasta el hecho de que "pecado" se transforma en una palabra vacía, como dice Kafka ante Janouch: "Conocemos la palabra y el empleo de ella, pero hemos perdido el sentimiento y el conocimiento. Quizá esto sea ya la condenación, el abandono por parte de Dios, lo absurdo" (J. 82).

Con ayuda de las motivaciones, la psicología nos enseña a comprender las acciones humanas; comprendemos cómo hemos llegado a hacer esto o aquello, lo que sin descubrir los motivos parece absurdo. Pero ¿avanzamos así algo en el sentido de superar nuestra "pesadez terrestre", el hecho de que estamos atados a lo terreno? Tan poco como si fuera posible hacer que el pecado original no hubiera ocurrido explicándolo con el impulso del hombre por el conocimiento. La psicología es lectura de una escritura

reflejada en el espejo, muy penosa por tanto y, en lo que se refiere al resultado acertado, rica en consecuencias; pero realmente no ha ocurrido nada" (H. 122).

Esencialmente más penosa que la investigación de los motivos de las acciones humanas y, en relación con el éxito final, es la lucha por vencer la pesadez terrenal casi sin esperanza. Aquel a quien le falta la paciencia se refugia en la psicología, que no le enseña por cierto a hacer el bien, sino que en cambio le explica por qué hace el mal. "Psicología es impaciencia" (H. 72). Pero a causa de la impaciencia los hombres fueron expulsados del paraíso, y a causa de la desidia no vuelven al paraíso, como se dice en el aforismo 3.

Como la psicología hace posible que el hombre eluda de esta manera la lucha consigo mismo —condición previa de actuar moralmente—, es uno de esos escondites sobre los que se lee en el aforismo 26: "Hay innumerables escondites, pero sólo una salvación; mas, a su vez, hay tantas posibilidades de salvación como escondites".

El fragmento sobre el cazador Graco, que está en el segundo cuaderno en octavo, se refiere a otro escondite y en él se habla de cómo pasan sus días los hombres de nuestro tiempo: con una laboriosidad incesante que no permite reflexionar. Se tienen las manos llenas de cosas que hacer "para prosperar uno mismo y hacer que prospere la familia"; y sólo en el lecho de muerte se relaja uno y deja que vaguen los pensamientos (B. 336). Los hombres de nuestro tiempo no se encuentran al respecto en mejor situación que el cazador Graco. Su vida está vacía, en la absurda sucesión de sus existencias terrenales no se acercan ni un paso a la eternidad, pues en cada nueva encarnación son seres tan huecos, tan carentes de pensamiento como en la anterior; y si alguna vez dan un paso hacia adelante, en seguida vuelven a retroceder otro tanto. Les pasa a ellos como al cazador, que anda por el mundo como un muerto viviente desde que su barca de la muerte, no llegó a las regiones inferiores debido a un "equivocado giro del timón" producido por un descuido del barquero.

Cuando el alcalde de Riva le pregunta si no tiene ninguna parte en el más allá, él contesta: "Siempre estoy en la gran escalera que lleva hacia arriba. Por esta escalinata infinitamente amplia, me desplazo ya hacia arriba, ya hacia abajo, ya a la derecha, ya a la izquierda, en movimiento constante. El cazador se ha transformado en una mariposa" (B. 102). Así

como la laboriosidad del hombre en la vida es absurda y confusa y no tiene objetivo en el sentido de la eternidad, se desplaza por la gran escalinata de las existencias que suben y bajan, ya hacia arriba, ya hacia abajo. El muerto viviente y los vivientes muertos están condenados a vagar como fantasmas. Como ya no conocen la meta o ya no pueden mantener la dirección hacia la meta, está cerrada para ellos la vida eterna.

Sólo quien no trata de justificarse con sus motivaciones ni de aturdirse con laboriosidad puede mantener la meta a la vista. Tenemos que acordarnos de la sentencia citada en el capítulo anterior, que se encuentra en el tercer cuaderno en octavo, para comprender que toda manera de rehuir el conocimiento moral significa apartarse de la meta: allí se decía en efecto que a partir del conocimiento que hemos adquirido tenemos que construir un escalón para llegar a la vida eterna, y ello no podemos menos que destruirnos a nosotros mismos. Esto, como ya dijimos, no es una incitación al suicidio, sino una negativa a abandonarse a los instintos vitales, a obedecer a los apetitos sensuales, a negar lo indestructible que hay en uno, y o identificarse con los ciudadanos de la tierra. “No sacudirse a sí mismo sino consumirse a sí mismo”, se lee en el tercer cuaderno en octavo (H. 105). Ni siquiera se piensa en una existencia de cartujo, sino en un intento de vencer al mundo en el mundo. Aunque no se siente hecho para el matrimonio, a Kafka el celibato le parece una solución demasiado radical, demasiado simple —¡cuánto más valor se requiere para intentar un matrimonio en su sentido!—: “El celibato y el suicidio están en similar grado de conocimiento, el suicidio y la muerte de mártir de ninguna manera, quizá el matrimonio y la muerte de mártir” (H. 87).

Aunque la meta es la misma para todos los hombres, cada uno tiene que encontrar su propio camino para llegar a ella, si se decide a arriesgarse y no se deja arrastrar en vez de andar por sí solo. “Hay una meta, pero no hay camino; lo que llamamos camino es vacilación” (A. 26, escolio del aforismo sobre los escondites). El camino es tan infinitamente largo para todos que las diferencias personales que resultan de la unión más o menos íntima con la vida, por naturaleza, por los instintos hereditarios, tienen escasa importancia. “El camino es infinito, no hay nada que quitar, nada que añadir”, dice el aforismo 39b “y, sin embargo, cada uno agrega todavía su propia vara infantil”. A aquel que, al apreciar los millones de kilómetros que tendrá que andar, querría tener en cuenta sus propias y muy personales

imperfecciones, le contesta: “Ciertamente, tienes que recorrer también esta vara de camino, nada se te va a olvidar”.

El camino puede llevar hacia arriba y hacia abajo, a la vida eterna o a grados de la existencia cada vez más bajos. Avanzar rápidamente y sin esfuerzo es una mala señal: “Uno se sorprendió de lo fácilmente que recorrió el camino de la eternidad, pues lo pasó a la carrera cuesta abajo” (A. 38). Estar obligado a unos retrocesos puede en cambio depender de lo escarpado de la pendiente que se trata de escalar: “Si caminaras por una llanura y tuvieras la buena voluntad de andar y, sin embargo, retrocedieras, sería una situación desesperada; pero como escalas una pendiente abrupta, tan abrupta acaso como tú mismo eres visto desde abajo, es posible que también los retrocesos sean causados tan sólo por la condición del suelo, y no tienes que desesperar” (A. 14). La búsqueda de la perfección puede transformarse, en ciertas circunstancias, en un obstáculo si se anhela una pureza inmaculada y si se quiere mantener el propio camino cuidadosamente limpio, aunque es algo muy natural que se ensucie una y otra vez, “como un camino en otoño: no bien se lo ha limpiado, se vuelve a cubrir de hojas secas” (A. 15).

Esta búsqueda casi enfermiza de pureza es, como se desprende de las cartas a Milena, una particularidad característica de Kafka. Parece en realidad haber estado destinado por la naturaleza a ser un asceta —no un predicador de ascesis, pues él no consideraba que ello fuera un mérito suyo —, debido a su repugnancia, mezclada con asco, por todas las formas de la vida sexual. En su informe sobre su primera experiencia amorosa está la frase: “Yo… creía saber que esta cosa repugnante y sucia no formaba por cierto parte del todo, exteriormente, pero interiormente sí estaba ligada necesariamente al proceso interior…” (Br. M. 182). Aun entonces si la sensibilidad estética del artista no hubiera sido lastimada por la suciedad exterior —se trataba en este caso solamente de una “pequeña mancha”— quedaría en su sentimiento la impresión de que el acto tenía algo de penoso, de repugnante. Aunque esta repugnancia a todo lo sexual estuviera en tensión con una intensa sensualidad y el ascetismo significara en su caso una dura disciplina propia, la renuncia a la vida sexual habría sido la solución adecuada a su ser. Pues aun cuando sentía algo como amor, persistía el asco. “Hasta en lo mejor que aquí había para mí sentía algo de ello, algún pequeño mal olor, algo de azufre, algo de infierno” (Br. M. 182).

Aun frente a la misma Milena se sentía como un animal del bosque “metido en un hoyo sucio” (Br. M. 223). Pero a la vez el sexo lo atormentaba, a pesar de todo el asco que sentía por el acto sexual; mientras que otros placeres sensuales, como comer, beber o fumar, no significan para él ninguna tentación.

En general, y aunque él mismo interpretaba la huida del matrimonio como cobardía, creía estar destinado al renunciamiento. Por eso afirma una y otra vez que su camino lo lleva por el desierto. En los aforismos sobre el libre albedrío que comentamos en el capítulo anterior se dijo ya que el hombre que ya se ha metido en medio de la vida no podrá librarse de atravesar el desierto, y de una manera tan laberíntica que toca cada palmo de desierto. También en los fragmentos nos encontramos, una y otra vez, con el peregrino que recorre el desierto y que rara vez da con un oasis. Y aun estos oasis no son para él lugares de paz en los cuales pueda fortalecerse espiritualmente. Hay agua; pero imperan el tumulto, el desorden, la suciedad, el ruido. En el mejor de los casos se renuevan aquí sus energías físicas: “En el caravanserrallo [mesón] no se dormía nunca, no dormía nadie; pero si era un sitio en el cual no se dormía ¿para qué se iba allí? Se iba con el fin de dejar descansar a los animales de carga. Aun aquí se anda extraviado, como en sueños”. Se llegaba, por ejemplo, al primer patio, dos arcos separados entre sí unos diez metros llevaban de éste a un segundo patio. Se pasaba a través de un arco y, en lugar de llegar a un nuevo patio grande, como se esperaba, se llegaba a un lugar pequeño y oscuro rodeado por muros que llegaban hasta el cielo; sólo muy arriba, en lo alto, se veían balcones iluminados. Uno creía entonces haberse extraviado y quería volver al primer patio; pero, casualmente, no se regresaba por el arco por el que se había llegado, sino por el que estaba al lado. Mas entonces ya no se llegaba al primer lugar sino a otro patio mucho más grande, lleno de ruido, música y rugidos de animales. Uno se había equivocado entonces; regresaba por tanto al lugar oscuro y pasaba por el primer arco. No servía de nada, de nuevo se encontraba en el segundo lugar…” Y, sin embargo, el caravanserrallo había sido manifiestamente alguna vez un lugar de retiro religioso, a juzgar por los altorrelieves del portal, que muestran ángeles, “en dos o tres filas” tocando los clarines (H. 349-351).

Confunde el hecho de que el peregrino que recorre el desierto se encuentre con las propias huellas o tenga una visión de que algún día volverá a pasar por ahí. ¿Qué descubre al acercarse a las propias huellas? “Los cadáveres de las caravanas de tus días anteriores y posteriores” (H. 349).

No hay que extrañarse de que el peregrino se detenga a veces y se pase la mano por la frente, como si pudiera borrar al mismo tiempo que las visiones la obsesión, la insistencia de la idea de tener que recorrer el desierto, para tener después en alguna parte en la vida un lugar doméstico para ser feliz. ¿Por qué se dejó seducir por el Dios de su interior a buscar el Dios de lo infinito? “Teóricamente hay una perfecta posibilidad de felicidad: creer en lo indestructible que hay en uno y no empeñarse por alcanzarlo”, dice el aforismo 69. Tal como Kafka expone a Brod en su carta del 7 de agosto de 1920, los griegos son los que más se acercaron “a esta posibilidad perfecta de felicidad terrenal, es decir, a creer en lo decisivamente divino y a no empeñarse por conseguirlo” (Br. 279/280). Este pasaje es, por lo demás, para todos los que todavía dudan de que con lo indestructible se hace referencia a lo divino que hay en el hombre y fuera de él, una confirmación de que no es posible interpretarlo de otra manera, pues Kafka utiliza aquí ambas palabras como designaciones equivalentes del mismo concepto dentro de igual contexto.

Esta posibilidad de felicidad siguió siendo para él ciertamente pura teoría, pues estaba lo más lejos posible del helenismo clásico. Tuvo entonces que seguir peregrinando por el desierto, aunque cada vez más tenía la sensación de haberse extraviado en un laberinto. No podía comprobar en sí mismo ni el más pequeño progreso en la capacidad de actuar de acuerdo con su conocimiento; pues si quizá conseguía renunciar a que se cumplieran sus deseos, éstos seguían existiendo. ¿Cuántas veces aún tendría que vivir para vencer a la vida? “Aquí no se decide; pero sólo aquí se puede probar la fuerza para tomar la decisión” (H. 95).

Su lucha no tiene ni siquiera grandeza, de tal modo que una derrota podría aparecer como un trágico fracaso. La cuerda en la que el hombre se pone a prueba no está tendida entre dos torres, de manera que la aclamación de la muchedumbre y la fama coronen el éxito del volatinero y su caída equivalga a la muerte; sino que se encuentra a escasa distancia del suelo, de modo que un traspiés tiene un efecto desdichado: hay que saber cuidarse en

la vida diaria, no sólo en los momentos de grandes decisiones. “El verdadero camino va por una cuerda que no ha sido tendida en lo alto sino apenas sobre el suelo. Parece destinada más a hacer tropezar que a que se camine por ella” (A. 1).

Si el tropezar en la cuerda lo hace desesperar, se aferra a otra posibilidad de salvación que habría sido en el fondo la más próxima: ¿acaso no puede intentar seguir el camino de su pueblo? ¡Qué sentimiento de seguridad daría al hombre si su vida fuera llevada hacia Dios por la ley…!

En el curso de los años Kafka ha hablado cada vez con más respeto de la fuerza formadora de la ley y de la guía segura por medio de “la Escritura” —la Biblia—. Si bien, a pesar de ello, no ha hecho profesión de fe en favor de la religión de sus padres, ello se debía a que para él la sumisión espiritual, la aceptación de la ley en la propia voluntad —que por cierto no le habría resultado fácil— a pesar de todo no habría bastado para una vida en un orden dado por Dios. Esta vida era sólo posible para él, si se hubiera criado en una comunidad ordenada por la ley. Pero una condición de este tipo existía sólo en las comunidades judías orientales, hasta cierto punto cerradas y separadas, no en la diáspora del judaísmo occidental. En cartas y en anotaciones de su diario subraya él una y otra vez la falta de carácter del judío occidental en comparación con el de Oriente, que vive todavía su judaísmo. Se lee en el diario: “Judíos orientales y occidentales, una velada. El desprecio de los judíos orientales por los judíos occidentales. La justificación de este desprecio. ¡Cómo conocen los judíos orientales la razón de este desprecio, pero no los occidentales!” (T. 333). Pero no ha dejado ninguna duda respecto a que apreciaba a los judíos orientales desde el punto de vista distante del judío occidental. Después de haber pasado una noche con emigrantes judíos orientales rusos, escribe a Milena: “Si se me hubiera concedido la libertad de ser lo que quisiera, entonces habría querido ser un pequeño muchacho judío oriental” (Br. M. 220). Pero él le confiesa también: “Nosotros dos conocemos muy bien ejemplares característicos de judíos occidentales; yo soy, en la medida en que lo sé, el más típico judío occidental de todos ellos; esto significa —dicho con exageración— que no se me concede ni un solo momento de tranquilidad, no se me concede nada, todo lo tengo que adquirir, no sólo el presente y el futuro, sino también el pasado: esto último es quizá el trabajo más difícil” (Br. M. 241).

Si este pasado le hubiera pertenecido realmente, su lucha por Felice Bauer habría tenido quizá otro desenlace. Cuando la enfermedad lo arrancó de la vida habitual a finales del verano de 1917, y lo puso ante las últimas cuestiones, había ya fracasado su primer intento de no eludir la vida. Durante cinco años, con este experimento, transformó su propia existencia y la de Felice en un infierno. "A mí no sólo me une contigo el amor —le escribe—, el amor sería poco, el amor comienza, el amor viene, pasa y vuelve; pero esta necesidad con la que estoy totalmente enganchado en tu ser, permanece" (Br. F. 257). No obstante, le resulta obvio que el casamiento no lo curará del asco que siente por la vida sexual. Mientras le hace reproches a Felice a causa de sus indiferentes cartas que ella ha como arrancado de su corazón, escribe en su diario: "El coito como castigo de la felicidad que implica convivir. Vivir en lo posible ascéticamente, más ascéticamente que un soltero: tal es para mí la única posibilidad de soportar el matrimonio. ¿Pero ella?" (T. 226). Él persiste sin embargo en el plan de casarse porque tiene la idea de que el casamiento se trata de una prueba que él tiene que pasar. "Todo hombre tiene a menudo que pasar ciertas pruebas", escribe en una de sus extrañas cartas de amor, "yo he pasado pocas pruebas y ninguna fue tan grande y decisiva como ésta" (Br. F. 356). En los aforismos del cuarto cuaderno en octavo expresa este pensamiento de la siguiente manera: "La mujer, o, más exactamente, el casamiento es el representante de la vida con la que te tienes que enfrentar" (H. 118). Pero no consigue superar las dudas de si será capaz de soportar la convivencia con otro ser humano y conservar al mismo tiempo la capacidad para su trabajo literario. Y finalmente la enfermedad lo ayuda a salir de la situación irremediable.

En una carta que escribe a Brod desde Zürau a mediados de noviembre de 1917 hace un balance de su vida fragmentaria cubierta por la sombra de la muerte, vida en la cual él cree haber fracasado dentro de todos sus ámbitos —sólo se exceptúa el escribir—:

> En la ciudad, en la familia, en la profesión, en la sociedad, en la relación amorosa (ponla, si quieres, en primer lugar), en la comunidad de mi pueblo, tanto en la que ya existe como en la que se debe buscar, en nada de esto me he desempeñado como debía, y esto de tal manera como no ha ocurrido a nadie a mi alrededor —aquí me he observado bien a mí mismo—… No quiero jactarme del sufrimiento que ha acompañado a esta vida no vivida, mirando hacia atrás aparece también inmerecidamente insignificante (y esto en todas las pequeñas estaciones desde

> siempre)… Veo ahora una nueva salida que hasta ahora no he considerado posible en esta perfección, y que yo no habría encontrado por mis propias fuerzas (en la medida en que la tuberculosis no es parte de "mis fuerzas"). Sólo la veo, pero todavía no paso por ella. Consiste, consistiría en que yo no sólo confesara privadamente; no sólo en conversación aparte, sino abiertamente, por medio de mi comportamiento, que aquí no me puedo desempeñar como corresponde (Br. 194/195).

Esta salida significa que conscientemente, y sin ninguna esperanza de arraigar en la vida, vuelve por el camino de la ascesis. No está en condiciones de desempeñarse debidamente en el mundo, tiene que renunciar entonces —y en el hecho de que para él no hay ninguna otra posibilidad reside una especie de consuelo—: "No es ningún renunciamiento, eso sería muy difícil, es sólo un tener que renunciar", decía en la carta a Milena citada más arriba. Todavía se queda mirando el camino de retorno al desierto, no se atreve a emprenderlo. Los aforismos, que escribe en estos meses, significan una especie de preparación: junta sus fuerzas para renunciar definitivamente a todos los deseos orientados hacia la vida. Así es como quiere incorporar el renunciamiento en su voluntad y no dejarse forzar a él: "Por su propia voluntad se dio vuelta como un puño y evitó el mundo" (H. 99). Trata de sacar en claro cómo ha de influir en sus relaciones con los otros hombres este apartarse del mundo: si se remite a sí mismo, a su ser y renuncia a todos los intereses egoístas de su yo, entonces tiene que apreciar y amar a los demás, no de acuerdo con su vano y egoísta comportamiento mundano, sino de acuerdo con su verdadero ser: "Quien renuncia al mundo tiene que amar a todos los hombres, pues también renuncia al mundo de ellos. De allí que empiece a presentir el verdadero ser humano, que sólo puede ser amado, suponiendo que se sea su igual" (H. 93).

Pero después se agitan en él nuevas esperanzas de que le pueda estar destinado algún Canaán. En el diario y en conversación con Janouch se habla de cuando en cuando de Canaán. ¿Qué significa para él la tierra prometida? La espera de que después del desierto —de la renuncia a todo lo que para otros constituye la vida— se abriría para él una nueva existencia en la tierra prometida por Dios, existencia en la cual volvería a recibir, consagrado por un orden superior, todo aquello a lo que había renunciado —amor, matrimonio, familia, arraigo en la comunidad de su pueblo que daría también al trabajo un nuevo sentido—. Así, si permanecía fiel a la

tradición, aun si no era obediente servidor de la ley en todo sentido, le sería concedido algo de la bendición que hay en la vida santificada por la fe y por la ley. De asceta se convertiría en un ciudadano de los dos reinos cuya existencia cumplida terrenalmente no estaría en contradicción con la tendencia a lograr la perfección en un mundo superior.

En los capítulos iniciales hemos citado el aforismo del cuarto cuaderno en octavo en el cual se hablaba de “la falta de suelo, de aire, de mandamiento” y se decía: “Mi tarea es crear esto”. La continuación no citada antes de esta sentencia, reza: “Es hasta la tarea primordial o, al menos, el resplandor de ella, así como al escalar una altura en la que el aire está enrarecido se puede entrar súbitamente en la aureola del sol lejano. Ésta no es ninguna tarea excepcional, se ha puesto ciertamente ya muchas veces. No sé si con la misma dimensión. Yo no he recibido nada de los requisitos de la vida, por lo que sé, sino sólo la debilidad general. Con ésta —desde este punto de vista es una fuerza gigantesca— he asumido con energía lo negativo de mi tiempo, que está muy cerca de mí, y que nunca tengo el derecho de combatir sino, en cierto modo, de representar. No tengo ninguna parte hereditaria ni en lo poco positivo ni en lo extremadamente negativo que se vuelve positivo” (H. 120/121). Con el tema de esta meditación —la falta de suelo, de aire y de mandamiento como causa de todos los fracasos de la vida que ha llevado hasta entonces— se refiere Kafka a las renacientes esperanzas de Canaán (en febrero de 1918): suelo, según dice una posterior manifestación de una carta, ha de entenderse como “falta de un firme suelo judío bajo los pies” (Br. 404); aire alude al “aliento vital creador” en sentido bíblico, aliento que, según una carta a Brod, no podía asimilar, de modo que tenía que “extinguirse lentamente en medio del delirio febril jadeando en busca de aire” (Br. 292); mandamiento es sinónimo de ley. Lo que busca es, por tanto, el fondo vital de su pueblo, que le ha de hacer posible llegar a ver el distante sol divino. Él, el escéptico judío occidental, no tiene por cierto ninguna de las condiciones previas para el cumplimiento de esta tarea; a menos que se quiera interpretar la debilidad de su tiempo, que tan enérgicamente ha asumido, como fuerza (“desde este punto de vista es una fuerza gigantesca”), pues aumenta hasta lo inconmensurable la necesidad de encontrar un sostén. Él no participa para nada en lo poco positivo que tiene la época, en esa fe que se vuelve cada vez más débil, ni en lo extremadamente negativo, esa incredulidad radical a

partir de la cual se puede retornar a la fe más fácilmente que desde la indiferencia.

Así es como, entre los años 1919 y 1920, emprende un segundo intento de casamiento: se compromete con Julia Wohryzek, hija de un sacristán de sinagoga. Sin embargo, llega a la conclusión de que es corporal y espiritualmente incapaz de casarse, y atribuye esta incapacidad a la general "opresión de la angustia, de la debilidad, del desprecio de sí mismo", de la cual hace responsable al padre (H. 216). Ni siquiera el amor de la vital Milena puede reconciliarlo con la vida, de la que se ha distanciado más y más. "Lo horrible es —se lee al final de su correspondencia— que en ti me hago mucho más consciente de mi suciedad y, ante todo, que así la salvación se me hace tanto más difícil, ¡no!, tanto más imposible" (Br. M. 229). Ahora bien, salvación significa otra vez renunciamiento. A pesar de ello, en las conversaciones con Janouch de los años 1920-1921, se vuelve a decir, según lo informado posteriormente por Janouch: "Sigo estando en la prisión egipcia. Todavía no he cruzado el Mar Rojo".[2] No ha abandonado por completo, entonces, la esperanza en Canaán.

Sólo en enero de 1922 se da cuenta con angustia de que su camino no conduce, como el éxodo de su pueblo, de Egipto, a través del Mar Rojo y del desierto, hacia Canaán, sino al revés: no peregrina hacia una tierra prometida, sino que desde hace cuarenta años, cuando llegó al mundo, ha emigrado de Canaán al distanciarse cada vez más, primero de la familia y luego de los hombres que había a su alrededor, penetrando finalmente en una soledad de aire más y más enrarecido.

En el mundo invernal rígido de nieve y hielo del molino de Spindler, situado en el Riesengebirge (Montes de los Gigantes), escribe las horribles líneas que parecen venir realmente de otro mundo al cual el padre le ha posibilitado el acceso, como observa con amargura:

> ¿Por qué quería yo salir del mundo? Porque "él" no me dejó vivir en el mundo, en su mundo. Es verdad que hoy día no debo juzgarlo tan claramente, pues ahora soy ya ciudadano de este otro mundo que es respecto al mundo habitual como el desierto respecto a tierra laborable (desde hace cuarenta años he emigrado de Canaán), miro como un extranjero hacia atrás, soy por cierto también en ese otro mundo —debido a la herencia paterna— el más pequeño y temeroso, y sólo puedo vivir gracias a la organización especial de allí, de acuerdo con la cual hay allí, hasta para los más bajos, enaltecimientos fulminantes, sin embargo también hay destrozos milenarios como por la presión de agua de mar entero. ¿No tengo que estar agradecido a pesar de todo? ¿Habría tenido que encontrar el camino hacia aquí? ¿No habría podido ser aplastado en la frontera por el

> “destierro” de allí unido al rechazo de aquí? ¿No ha sido la expulsión, debido al poder del padre, tan fuerte que nada se le podía oponer (a él, no a mí)? En verdad, es como una peregrinación inversa por el desierto, con sus constantes aproximaciones al desierto y sus esperanzas infantiles (especialmente respecto a las mujeres): “quizá me quedo en Canaán”, y entretanto desde hace tiempo que estoy en el desierto, y hay sólo visiones de desesperación, especialmente en estos tiempos en los cuales soy también allí el más miserable de todos… Estoy en otra parte, sólo que la atracción del mundo humano es enorme, en un momento puede hacer olvidar todo. Pero también la fuerza de atracción de mi mundo es grande; los que me aman me aman porque estoy “abandonado” y… porque sienten que tengo la libertad de movimiento, que aquí me falta por completo, en otro plano, en tiempos felices (T. 406/408).

Ha cruzado la frontera de la que se habla en la anotación del diario que corresponde al 16 de enero de 1922: la frontera que separa al mundo humano del mundo espiritual y ha penetrado en un ámbito en el cual antes que él sólo han entrado videntes y profetas, un reino de elevaciones y destrozos apenas ya comunicables. Más allá de la frontera experimenta las visiones de su novela *El castillo.*

Luego Dora Dymant, la compañera de su último año de vida, lo ayuda a regresar brevemente al mundo humano.

---

[1] Max Brod leyó de otra manera este pasaje: “exceder los límites” [Ausragen der Grenzen], véase sobre el problema Kurt Weinberg, *Kafkas Dichtungen*, Berna, Francke, 1963, p. 28.

[*] La palabra alemana *Sündenfall* (pecado original) significa “caída en el pecado”. [T.]

[2] *Merkur* XVII, Cuaderno 8, p. 732.

JUICIO TERRENAL Y CELESTIAL

EL SILENCIO de Dios y el aislamiento de quien no pertenece a ninguna comunidad religiosa ni nacional, el miedo y el anhelo del mundo propios de un alma desgarrada que no sabe reconciliar espíritu con sensualidad, no a cualquiera le habrían dificultado la vida tanto como a Kafka. Su desdicha —en el sentido de la psicología tradicional— consistía en que estaba agobiado por una oprimente conciencia del pecado acompañada por una necesidad de pureza igualmente fuerte. Lo sabemos por sus cartas a Milena, y sabemos también que para él era un hecho de fe y que estaba en relación con la convicción de tener que justificar su vida "alguna vez". Así reza por lo menos la sentencia según la cual nuestra fe es tan firme como nuestra capacidad de soportar la idea del juicio. Al reflexionar sobre el aforismo 40 nos hemos convencido finalmente de que el empleo de la expresión "alguna vez" es una concesión al lenguaje usual, según el cual el juicio final tiene que ser esperado para el fin de los tiempos, cuando en realidad es un juicio sumarísimo. En la siguiente sentencia del cuarto cuaderno en octavo se encuentra un resumen de estos pensamientos: "Eternidad no es la detención de la temporalidad. Lo que resulta oprimente en la idea de lo eterno: la justificación, para nosotros incomprensible, que ha de experimentar el tiempo en la eternidad, y la consecuente justificación de nosotros mismos, tales como somos" (H. 112/113).

Cada una de nuestras acciones en la vida, que aparentemente van dirigidas sólo a una meta material y sirven para que nos conservemos, tiene por consiguiente un significado para nuestra existencia inmaterial, espiritual, sirve para justificar nuestra temporalidad ante la eternidad. Lo que en tal caso cuenta son nuestras acciones, no las "justificaciones posteriores" que inventamos para descargarnos: esas motivaciones de las que se ha hablado en el capítulo anterior. Con ayuda del arte interpretativo psicológico, que nos enseña a interpretar la escritura reflejada en el espejo de nuestro comportamiento, alcanzamos un refinado virtuosismo en la

defensa de nosotros mismos. Pero ésta sólo surte efecto ante tribunales terrenales, y no ante los celestiales. Kafka expresa estas ideas, en el cuarto cuaderno en octavo, de la siguiente manera:

> Nadie puede conseguir aquí más que su posibilidad de vida espiritual; el hecho de que parezca que trabaja para alimentarse, vestirse, etc., es secundario: junto a cada bocado visible se alcanza uno invisible, junto a cada vestido visible, también uno invisible, y así sucesivamente. Ésta es la justificación de cada hombre. Todo tiene la apariencia de que pone el cimiento de su existencia con justificaciones posteriores, pero eso es sólo una escritura reflejada en el espejo psicológico, pues en realidad erige su vida sobre sus justificaciones. Todo hombre tiene que poder ciertamente justificar su vida (o su muerte, lo que es lo mismo), no puede eludir esta tarea (H. 121).

El entrelazamiento de las exigencias de la existencia en el mundo con el sentimiento de tener que justificarse de sus acciones ante la eternidad es comparado, otra vez, con el reparto contrapuntístico de las voces en la música. El *cantus firmus* de la voz principal representa la "unidad", la unidad con todo el ser; las contrapartes representan al yo que se quiere erguir en medio de un mundo hostil. "A veces creo que sólo oigo la contraparte, que todo lo otro es sólo sueño y dejo que el sueño se haga oír en el día." La voz principal le parece absurda, contradictoria respecto a la razón del mundo. "… Sólo si no la sigo puedo subsistir aquí…" Lo que es absurdo para el entendimiento terrenal "no se mezcla con lo real y conserva así su integridad; da insondable felicidad o angustia, por cierto que más rara vez aquélla que ésta; no es comunicable porque no se la puede captar, y requiere comunicación por el mismo motivo" (H. 110/112).

De la reflexión de Kafka, tal como está asentada en aforismos, fragmentos y meditaciones en las cartas y diarios, resulta la imagen de una serie de tribunales inferiores y superiores ante los cuales el hombre tiene que justificarse. Ante las instancias inferiores se hacen procesos con todas las artes abogadiles, ante las superiores de nada sirven todas las sofisterías.

Está, en primer lugar, el tribunal familiar. Sesiona ininterrumpidamente, conoce todos los detalles de la vida de todos los miembros de la familia y hace que cada uno responda por lo suyo, de tal manera que todos son al mismo tiempo acusados en sus propios procesos, y acusadores, defensores, testigos o jueces en los de los otros. Como los elementos del delito aumentan cada día y los autos de cada acusado crecen diariamente, nunca se puede llegar a una sentencia definitiva, sino sólo a decisiones provisionales.

Si hoy en día predominan las circunstancias atenuantes, mañana pueden adquirir peso las agravantes.

Los que están afuera basan sus juicios sobre un miembro de la familia en las expresiones, que casualmente les han llegado a los oídos, por parte de familiares. Como estas manifestaciones no contienen nunca toda la verdad sobre una persona, y las medias verdades confunden, son al mismo tiempo —parcialmente— verdaderas y fútiles. Esto es lo que dice la anotación del 24 de noviembre de 1917 en el tercer cuaderno en octavo:

> El juicio humano sobre las acciones humanas es verdadero y fútil, es decir: primero verdadero y después fútil. Por la puerta de la derecha penetran los congéneres en una habitación en la que sesiona un consejo de familia, oyen la última palabra del último orador, la toman, se precipitan con ella por la puerta de la izquierda hacia el mundo y pronuncian su sentencia. La sentencia es verdadera respecto a la palabra en que se basa; pero nula en sí misma. Si hubieran querido pronunciar un juicio definitivamente verdadero, habrían tenido que quedarse para siempre en la habitación, se habrían transformado en una parte del consejo de familia y así se habrían vuelto sin duda incapaces de juzgar (H. 86).

La *Carta al padre,* es en sentido literal y figurado, un acto acusatorio destinado al tribunal familiar. Si hubiera sido entregada al padre, Hermann Kafka probablemente la habría presentado a la familia, y el acusador Franz no habría podido evitar defender su causa personalmente ante el foro del tribunal familiar y hacer frente a la defensa del acusado y a su contraacusación. Pero aun si se supone que el autor de la carta no ha tenido en el fondo la intención de suscitar una discusión, sino que sólo quiso ponerse en claro consigo mismo respecto a la medida en que el padre era culpable de su "fracaso" en la vida, el texto muestra muy claramente que él tiene en perspectiva una situación procesal: revisa la cuestión de en qué medida la madre y las hermanas son capaces de un juicio independiente, imparcial, de modo que puedan actuar como testigos (H. 189 y ss.); habla del "horrible proceso" que se desarrolla entre el padre y los hijos; y anticipa al final la defensa y la contraacusación del padre reconociendo en el último párrafo que en realidad sólo una síntesis entre acusación y contraacusación se aproxima a la verdad (H. 223).

Todo termina, por tanto, vinculando como en una fuga el tema y el contrapunto. En el equilibrio de las voces no hay ninguna que adquiera supremacía sobre las otras. Si realmente se hubiera llegado a un debate, el

tribunal familiar no habría tomado ninguna decisión. Se habría fijado un nuevo plazo y el proceso habría continuado indefinidamente, sin que hubiera sido posible prever un fin. Quizá Kafka ha comprendido la inutilidad de su empresa y no ha insistido por ello en que se entregara la carta al padre. Pero también debió de dudar si realmente tenía razón. "Y comprende al leer todas las tretas abogadescas", escribe a Milena, a la que dio a leer el manuscrito, "es la carta de un abogado. Y, sin embargo, nunca olvides tu gran 'a pesar de todo'…" (Br. M. 80). Sugiere entonces que hasta en este caso se ha servido de "justificaciones posteriores", que sus pruebas son dudosas; pero mantiene, con la última frase, la acusación.

Lo malo que hay en la falta de resultados de todos los procesos familiares, que con su infinita dialéctica de acusación y contraacusación llegan a paralizar la facultad de juzgar, es su significación sintomática. No sólo se estancan los procedimientos en la instancia inferior…, toda la justicia terrenal es absurda. Sólo el acusador y el acusado conocen a fondo su caso; pero ninguno de ellos puede pronunciar la sentencia. "Sólo la parte puede pronunciar realmente una sentencia; pero como parte no puede sentenciar. Según esto, entonces, no hay en el mundo ninguna posibilidad de juzgar, sino sólo la apariencia de ello" (H. 86). Encontrar la justicia se transforma por tanto, como buscar a Dios, en un esfuerzo infinito que, aunque tenga poco éxito, no debe interrumpirse. La descripción de los tribunales que hay en las buhardillas de *El proceso,* la desesperación por la inutilidad de los procedimientos que se continúan infinitamente ha crecido hasta configurar un ambiente de pesadilla.

La siguiente instancia judicial que hay para un hombre que está en la vida profesional es, en el caso de empleados y funcionarios, el jefe y los compañeros; en el caso del que practica una profesión libre, el gremio profesional. Como el trabajo de oficina le dificultó a Kafka el escribir, y a menudo se lo imposibilitó, se puede suponer que el conflicto entre los deberes para consigo mismo —no sólo se mantiene con vida escribiendo, como le confiesa a Felice (Br. F. 227), sino que también está convencido de que sólo el escribir es para él una justificación de la existencia (Br. F. 163) — y las exigencias que el patrón tiene derecho a hacerle ocupa un amplio espacio en sus manifestaciones personales. Pero no es esto lo que ocurre, porque el mismo sentimiento de justicia que en su "proceso" con el padre lo obliga a considerar el conflicto también desde el punto de vista de la otra

parte, le hace comprender y reconocer también aquí las exigencias del contrario. En el diario describe una vez de una manera muy conmovedora cómo la resistencia interior contra el "oficio" no le permite encontrar la palabra justa al dictar y la secretaria se intranquiliza y hace que toda la oficina se fije en la falla de él:

> Por fin tengo la palabra… y la oración correspondiente; pero mantengo todo todavía en la boca con un asco y con un sentimiento de vergüenza como si fuera carne cruda, carne cortada de mí mismo (tanto trabajo me ha costado). Por fin lo digo; pero me guardo el gran horror de que en mí todo está preparado para un trabajo poético, y semejante trabajo sería para mí una solución celestial, y una verdadera manera de cobrar vida, mientras que aquí, en la oficina, por un miserable legajo, tengo que robarle un trozo de su carne a un cuerpo capaz de semejante felicidad (T. 55).

Pero inmediatamente después se lee: "Y sin embargo, por lo general cumplo en la oficina con mi deber, estoy bien tranquilo cuando puedo estar seguro de que mi jefe está contento, y no siento que mi situación sea horrible". De las cartas de Milena a Brod se desprende que él ante su director, al que admiraba "desde lo hondo del alma", sentía un aprecio que iba mucho más allá del respeto a un superior eficiente y severo. "¿Decir una mentira al director? Imposible" (M. B. 199).

En sus fragmentos, en sus narraciones y novelas, Kafka ha pintado figuras de directores de todo tipo. La más impresionante es una que esboza en los fragmentos: el jefe siempre presente pero invisible en su despacho privado con paredes de vidrios opacos, que no incita a su personal, sino que sólo lo observa: "Aquel a quien la propia razón no lo lleva a hacer lo mejor no puede ser, según la opinión de él, un buen ayudante; no se podrá mantener en un negocio conducido con tranquilidad que aprovecha las posibilidades… manifiestas; y hasta él mismo sentirá de tal manera que no pertenece allí, que no esperará el despido, sino que él mismo se irá. Y esto sucederá tan rápidamente que no les producirá mayor daño, ni al negocio ni al ayudante" (H. 287). Tanto la idea de que el jefe ¡ve todo, sabe todo, se entera de todo!, como el apelar al juicio de la propia conciencia dan a este tribunal de trabajo una dignidad religiosa.

Las instituciones que tienen un jefe personal, como la familia o la "oficina", son más rigurosas en sus funciones tribunalicias que las corporaciones de compañeros, como la asociación profesional de los

colegas, que forman una camarilla y que solamente se esfuerzan por hacer concordar los intereses del grupo del individuo. Nadie debe tener miedo a este tribunal, Sólo acusa cuando un miembro de la asociación atenta contra el espíritu del cuerpo. Por lo demás, defiende a todos, tanto contra los ataques de los que están afuera, como en los raros casos en los que alguno de la camarilla es atribulado por escrúpulos morales. Pero sus alegatos de defensa, lamentablemente, no resisten ante las instancias superiores.

> Había una vez una comunidad de pillos, es decir, no eran pillos, sino hombres comunes. Siempre estaban unidos. Cuando, por ejemplo, alguno había hecho desgraciado de una manera algo canallesca (es decir, nada canallesca, sino como es habitual, usual) a un extraño que estuviera fuera de su comunidad y luego se confesaba ante la comunidad, lo investigaban, lo juzgaban, imponían penitencias, lo perdonaban y hacían otras cosas semejantes. No tenían malas intenciones, los intereses del individuo y de la comunidad eran respetados con severidad y al que se confesaba le daban el complemento cuyo color de base él había mostrado: "¿Cómo? ¿Por esto te preocupas? Has hecho lo que era natural, has actuado como tenías que actuar. Todo lo demás sería incomprensible. Sólo que estás excitado. Vuelve a ser razonable". Así es como se mantenían siempre unidos; ni siquiera después de morir renunciaban a su comunidad, sino que subían al cielo formando corros. En conjunto verlos volar era un espectáculo de pura inocencia infantil. Pero como ante el cielo todo es triturado en sus elementos, se precipitaban como verdaderos bloques de piedra (H. 80/81).

Para la moral tibia, convencional, que es objeto de ironía en este texto del tercer cuaderno en octavo, no hay pecados, sino sólo violaciones de las fronteras al defender los propios intereses; sólo subsiste mientras no se confronte su medida con valores absolutos —entonces aparecen los buenos camaradas como petrificaciones que sólo fingen un aspecto humano.

La instancia terrenal superior ante la que tenemos que responder por nuestra conducta es el pueblo al que pertenecemos y a su forma de organización, el Estado. Kafka ha vivido entre alemanes y checos, en la monarquía austro-húngara y en la república checa. Pero siempre se ha sentido como extranjero, aunque, a su manera, ha cumplido con escrupulosa exactitud con los deberes de un ciudadano. Ha visto los problemas sociales y políticos de los países en los que estaba de "huésped" con la claridad que era propia de él, a cualquier respecto. Basta con pensar en la observación que hace en el tercer cuaderno en octavo: "Las preocupaciones con cuya carga el privilegiado se disculpa frente a los oprimidos, son en realidad las preocupaciones por conservar el privilegio" (H. 97). Pero sólo de joven, cuando estuvo en contacto con círculos socialistas, trató de colaborar para

resolver los problemas. En los años en los que escribió los aforismos, hasta el tiempo en el que compuso las meditaciones "él", estaba convencido de que en la convivencia humana se impondría el instinto de afirmarse frente a los otros y de someterlos, de ser posible, a su voluntad, con una necesidad natural, por así decirlo (en este sentido hay que entender la palabra "exigencia" que aparece en la siguiente sentencia): "La estrechez de la conciencia es una exigencia social. Todas las virtudes son individuales, todos los vicios, sociales. Lo que es considerado virtud social, como el amor, el desprendimiento, la justicia, la abnegación, son sólo vicios 'sorprendentemente' debilitados" (B. 298). Así es como contestó, con gran pesimismo, a la pregunta de Janouch de si no creía que la Revolución rusa se iba a extender más: "Cuanto más se extiende una inundación, tanto menos profunda y más turbia se pone el agua. La revolución se evapora y queda sólo el barro de una nueva burocracia. Las cadenas del hombre atormentado son de papel oficio" (J. 80).

Sólo la fe religiosa de un pueblo aplicada a lo mundano, fe que vive en el sionismo, puede producir el milagro de auténticas virtudes sociales. En su último año de vida, Kafka se acercó tanto a su propio pueblo que se pueden tomar en serio sus planes de emigrar con Dora a Palestina. Allí con toda seguridad habría tomado parte activa en la solución de todos los problemas, tanto si hubiera realizado su intención de aprender un oficio para participar de la manera más modesta en la construcción de Israel, como si hubiera seguido siendo escritor. En *Josefina,* su última obra, se encuentra el artista ante el tribunal del pueblo, el cual le confirma la necesidad del arte como expresión del sentir comunitario; pero rechaza la pretensión de una situación privilegiada basándose en sus propios méritos.

En la serie de las instancias judiciales terrenas de las que se hablaba, falta una ante la cual durante muchos años se tienen procesos, sin que se llegue a una decisión: el tribunal matrimonial. Si el soltero Kafka hubiera tenido que ver con él, es probable que se habría arreglado tan poco con él como con el tribunal familiar.

Esto es lo que muestra la historia de su compromiso con Felice Bauer, en la cual discute incesantemente la cuestión de quién tiene la culpa de los malentendidos que incesantemente se presentan y del fracaso final de su proyecto matrimonial.

“Tú eres mi tribunal humano”, le escribe. Y le asegura que ella es su “caso propiamente representativo” (Br. F. 756), en el sentido del aforismo según el cual la mujer o, más bien dicho, el matrimonio es el “representante de la vida” con el cual el hombre tiene que ponerse de acuerdo (H. 118).

En esta disputa con la vida que constituye su petición de mano a Felice, Kafka se ha dividido en dos personalidades parciales: “Que hay dos que en mí luchan, lo sabes. Que el mejor de estos dos te pertenece a ti, de ello es de lo que menos dudo justamente en estos días” (Br. F. 755). El mejor Kafka, que le pertenece a ella, quiere vivir, formar una familia, establecerse en Canaán. El otro termina una carta dirigida a ella con las palabras: “¿Tenía el propósito de firmar poniendo ‘tuyo’? Nada habría sido más falso. No, mío y eternamente atado a mí: esto soy y con *esto* tengo que tratar de ponerme de acuerdo, entenderme” (Br. F. 89). Este Kafka —según su juicio de entonces, que pronto cambiaría por lo contrario— sigue atado a sí mismo, en la medida en que entonces todavía escribir (más tarde la búsqueda de un camino que lleva a la meta del ascenso a una vida superior) es su “única posibilidad de existencia interior” (Br. F. 367). Es probable que haya habido otros escritores para los cuales su trabajo era compatible con el matrimonio. Pero a él escribir lo consume por completo y no deja que quede nada de él: “El sentido para representar mi onírica vida interior ha desplazado todo lo demás a un lugar secundario, y esto otro está atrofiado de horrible manera y no cesa de atrofiarse” (T. 300).

Los deberes que él cree tener para sí mismo están en contradicción con los deberes para con su futura esposa. Luego de que cree haber superado una crisis, le confiesa: “Lo que me ha estorbado ha sido un sentimiento imaginario de que en la soledad total existe para mí un deber superior” (Br. F. 484). Luego vuelve a asegurar que cada uno de ellos tiene que adaptarse totalmente al otro: “… Pues exteriormente somos personas opuestas, debemos tener paciencia, por tanto, el uno para el otro, debemos tener para la necesidad del otro, esa mirada casi divina que ha sido dada sólo al sentimiento humano sublimado, verdad y finalmente pertenencia del otro” (Br. F. 553).

Kafka trata de creer que no es imposible cumplir con ambos deberes. ¿Y no puede él esperar que Felice, con esa “mirada” para “la necesidad” del otro —como lo expresa en el pasaje recién citado—, tenga consideración al trabajo? A pesar de todo, ella le reprocha egoísmo. Él trata de defenderse

sin anular el reproche, pero debilitándolo al menos: "No puedo tolerar que incesantemente me hagas el reproche de egoísmo con tanta facilidad, tan de paso, como algo sobreentendido y con la amenaza de que no va a terminar. Me afecta seriamente, pues es justo. Injusto es solamente el hecho de que tú, precisamente tú, me lo hagas, de que tú así, quizá menos por medio de los hechos sino por las palabras, niegues una justificación de este egoísmo que menos incomparablemente menos, se refiere a la persona que a la cosa misma" (Br. F. 741).

Él confía en que ella, en el fondo, comprende su fanatismo por el trabajo. Nunca ha intentado él ocultar ante ella el hecho de que para él lo más importante es escribir…, sólo después viene ella, que le da "una segunda justificación para vivir", como le escribe en una ocasión, de tal manera que él se puede consolar con el amor de ella de su fracaso como escritor, "sólo que sigue siendo una vergüenza encontrar la justificación para la vida meramente de la existencia de la amada" (Br. F. 163).

Ya entonces siente la atracción del otro mundo "que es respecto al mundo habitual como el desierto respecto a la tierra de labranza"; pero se opone con los instintos vitales, entonces todavía fuertes, a la tentación de salir de este mundo: "Si no estamos juntos pronto, el amor hacia ti, que no admite en mí ningún otro pensamiento junto a sí, se orientará hacia una idea, hacia un espíritu, hacia algo totalmente inalcanzable y de lo cual, además en verdad se puede prescindir en absoluto; y eso estaría además en verdad en condiciones de arrancarme de este mundo" (Br. F. 433).

Por cierto, uno de sus cuatro "hermanos de sangre", Grillparzer, Dostoievski, Kleist y Flaubert, se ha casado; y su casamiento no lo ha vuelto artísticamente estéril (Br. F. 466). Así, a este respecto, no está perdida toda esperanza, y él no le plantea a Felice exigencias que no se puedan cumplir. Peor es la duda: ¿puede exigirle él un casamiento que en sentido usual apenas se podría llamar normal? Mientras Felice pasa sus vacaciones de verano en Westerland, él le escribe: "No te espera la vida de estos seres dichosos que ves pasar en Westerland, no te espera una alegre charla tomada del brazo; sino una vida conventual al lado de un hombre malhumorado, triste, callado, descontento, enfermizo que, lo que te puede parecer una locura, está encadenado con cadenas invisibles a una invisible literatura…" (Br. F. 450).

Aquí aparece la literatura más bien como una absurda complicación de la incapacidad general de casarse. Y aquí él mismo tiene la sensación de que exige de Felice algo imposible, de que es desesperadamente injusto al exigir de ella este sacrificio. Desde un principio ha sido tan honrado consigo mismo y hacia ella que ha reconocido abiertamente que espera de ella más que lo que ella puede esperar de él. "¿No te das cuenta, Felice —le pregunta — de que en mis cartas en realidad no te amo, pues entonces tendría que pensar sólo en ti y escribir sobre ti solamente; sino que en realidad te adoro y de alguna manera espero de ti ayuda y bendición en las cosas más insensatas?" (Br. F. 368). Pronto se dio cuenta él de que aquí había una culpa por la que podían hacerle responder no solamente un tribunal superior sino aun jueces humanos, como lo dice en una carta del 22 de noviembre de 1912: "Pronto habría acumulado sobre mí tanta culpa hacia ti que a causa de ella hasta los jueces humanos me han de considerar siervo tuyo por todo lo que te debo, yo, que lo soy desde hace tiempo ante los jueces superiores" (Br. F. 114).

Se siente condenado al compromiso, y después de volver de Berlín escribe en su diario: "Estuve atado como un criminal. Si se me hubiera puesto en un rincón con cadenas reales y se hubiera puesto a un gendarme delante de mí, y me hubieran dejado asistir de esta manera al espectáculo no habría sido peor. Y eso fue mi compromiso; y todos se esforzaron para darme ánimos y, como no lo consiguieron, tuvieron que soportarme tal como era" (T. 275). La ruptura del compromiso en el mes siguiente se presenta, en cambio, de manera casi inofensiva. Es verdad que se lee en el diario: "El tribunal en el hotel" (T. 291). Pero el tribunal se sobresee: "Me dan la razón; no es posible decir algo, decir mucho contra mí". Sólo él se condena a sí mismo en las siguientes palabras: "Diabólico en medio de toda la inocencia" (T. 292).

Cuando reanuda la relación con Felice y la atormenta a ella y se atormenta a sí mismo durante tres años más con declaraciones y protestas de amor, ya no le resulta tan fácil salir: esta vez uno de los dos combatintes que hay en él, uno de los cuales ha luchado en favor y el otro en contra del casamiento con Felice, tiene que herir el pulmón al contrincante para que pueda quedar nuevamente liberado. También esta salida le parece a él mismo "diabólica en toda su inocencia". La carta que escribe de Zürau a Felice el 1º de octubre de 1917 está tan infinitamente lejos de toda defensa

de sí mismo, de toda compasión de sí mismo, y es tan despiadada al condenar las propias “bajezas”, que constituye un documento humano de categoría superior. Él afirma en esta carta, ni más ni menos, que su enfermedad es una treta de su cuerpo que, como dócil instrumento, le sirve al espíritu para que huya de la responsabilidad ante Felice. La hemorragia con la que ha empezado su tuberculosis es la más efectiva justificación, si es que el tribunal humano le ha de reprochar que durante cinco años ha hecho esperar a Felice y al fin le ha quitado las esperanzas.

> Cuando me analizo en relación con mi meta final [se lee en esta carta] resulta que yo en realidad no me esfuerzo por llegar a ser un buen hombre y satisfacer a un tribunal supremo, sino, muy por el contrario, por abarcar con la mirada toda la comunidad humana y animal, por reconocer sus preferencias fundamentales, sus deseos, sus ideales morales, referirlos a sencillas prescripciones y desarrollarme en esta dirección lo más pronto posible, de tal manera que yo sería en absoluto grato a todos, y tan grato (aquí viene el salto) que, sin perder el amor de todos, puedo realizar, como el único pecador que no se quema, todas las bajezas intrínsecas en mí, abiertamente, a los ojos de todos. En suma, me interesa sólo el tribunal humano y a éste lo quiero engañar, en verdad sin engaño (Br. F. 755/756).

Él engaña sin engaño con una enfermedad que no es fingida; pero que tampoco puede considerarse sólo producida por bacilos. Hay algo en él que ha deseado la enfermedad para que ésta le haga imposible la vida con Felice. La enfermedad no es por tanto otra cosa que el arma última y más poderosa con que lucha contra ella. La pone al final de su carta en la misma enumeración con los pretextos restantes que ha utilizado para encubrir su engaño, en la misma enumeración en que está la exigencia de que como artista tiene compromisos superiores: “Es una tergiversación de mi esfuerzo, que ya, de por sí, es una tergiversación… Es un arma junto a la cual se encuentran las casi innumerables armas usadas antes, desde la ‘incapacidad corporal’ subiendo hasta el ‘trabajo’ y bajando hasta la ‘avaricia’ en su ahorrativo primitivismo y finalidad práctica” (Br. F. 757).

Luego de una visita que Felice le hace en Zürau, se echa expresamente y sin limitaciones toda la culpa de la desgracia que para ella significa el fin de sus relaciones, a pesar de todos los malentendidos y las confusiones de sentimientos: “En pequeñeces ella no tiene razón, no tiene razón en la defensa de su derecho supuesto o también real; pero en general es una persona inocente condenada a graves torturas; yo he cometido la injusticia a

causa de la cual ella es atormentada, y manejo además el instrumento de tortura" (T. 381).

La dureza con que Kafka se condena aquí a sí mismo nos da una idea de cuán en serio tomaba la necesidad de justificarse ante "jueces superiores" por su vida terrenal, como dice en la carta a Felice. El hecho de que hable de muchas instancias provoca la impresión de que la jerarquía de los tribunales inferiores se continúa en los superiores hasta llegar a la cima invisible. En *El proceso* y en *El castillo,* Josef K. y el agrimensor se encuentran ante tales instituciones erigidas jerárquicamente. Y en los *Paralipómenos* se halla el siguiente fragmento que se podría titular "La bandada de jueces":

> Él tiene muchos jueces, éstos son como un ejército de pájaros que están sentados en un árbol. Sus voces se mezclan, las cuestiones de jerarquía y competencia no se pueden desenmarañar; además, continuamente cambian de lugar. Pero a algunos se les reconoce; por ejemplo: a uno que opina que basta con que uno pase de una vez al bien y ya está salvado, sin tener en cuenta el pasado, y hasta sin tener en cuenta el futuro, opinión que manifiestamente tiene que atraer hacia el mal, si la interpretación de este paso al bien no es muy estricta. Y lo es, sin duda: este juez no ha reconocido ni un solo caso como de su competencia (H. 419).

Las voces, que uno puede imaginar como voces interiores, que "él" capta de las instancias superiores, representan por lo tanto diversas exigencias hechas a los hombres; las medidas de acuerdo con las cuales cada una de las instancias juzga un caso son más o menos estrictas, aquí sólo se hace referencia a un criterio que parece haberlo impresionado a "él" especialmente: que el paso al bien es un cambio decisivo y definitivo, manifiestamente en el sentido que el aforismo del 16 de enero de 1917 circunscribe con las palabras de acuerdo con las cuales "él" se da vuelta, por su propia voluntad, como un puño y evita al mundo. Así no sólo se decide su futuro, sino que también el pasado, como evolución que ha llevado a este cambio, recibe un sentido distinto que si "él" hubiera proseguido por el antiguo laberinto.

Así como las figuras de los jueces se esfuman por encima de la humanidad, en medio de la bruma, hasta el invisible juez supremo, así también la ley, de acuerdo con la cual juzgan, se sustrae a la mirada terrenal. Ciertamente, el juez supremo ha erigido sobre la humanidad las tablas de sus mandamientos y le ha dado ley y orden. Pero ¿tiene vigencia

la ley también para el legislador? ¿No ha exigido él sacrificios inhumanos que contradicen la idea de un Dios bueno y justo? Kafka no ha podido resolver el problema de Abraham e Isaac, con el que se encontró al leer a Kierkegaard. Lo discute más tarde con su joven amigo el doctor Klopstock; pero sólo inventa figuras de Abraham que dan la impresión de dibujos caricaturescos hechos en los márgenes de *Temor y temblor:* la imagen tragicómica y conmovedora de un viejo y lastimoso Abraham y de su desagradable hijo, quienes no saben si son ellos los que han sido llamados por Dios, y la imagen no menos antipatriarcal de un Abraham servicial y desaliñado que acepta en seguida la exigencia de Dios pero que no puede terminar de arreglar su casa y por eso no va al sacrificio. Sin embargo, las palabras que añade son características: "Todavía he reflexionado mucho sobre este Abraham" (Br. 333-334).

En su diario, en una época en la que se ocupaba con el Génesis, ha anotado una observación que retiene la temible visión de un iracundo Jehová (aproximadamente año y medio antes de que meditara en Zürau sobre el pecado original y se apartara por completo del primer juicio): "Ira de Dios contra la familia humana. Los dos árboles, la prohibición infundada, el castigo de todos (la serpiente, la mujer y el hombre), la preferencia por Caín al que además incita hablándole. Los hombres ya no quieren dejarse castigar por mi espíritu" (T. 359). Aunque más tarde ha pintado con otros colores la primera imagen de la escena en el paraíso, y Dios en la representación posterior es magnánimo e impone a los culpables el castigo más leve, durante toda su vida ha pensado con "temor y temblor" en la imposibilidad de justificarse ante el juez superior.

Es posible que ya en Zürau haya comprendido que no tiene sentido cavilar sobre la justicia divina. ¿Quién, si ya no conoce la medida de los jueces superiores, puede atreverse a exigir justicia en sentido humano del juez supremo? Lector de la Biblia, Kafka conocía los grandiosos versículos en los que Dios reprocha al querellante Job la criminal insensatez de disputar con Él:

> ¿Dónde estabas tú cuando fundaba yo la tierra… entre el clamor a coro de las estrellas del alba y las aclamaciones de todos los Hijos de Dios? ¿Has mandado, una vez en tu vida, a la mañana, has asignado a la aurora su lugar…? ¿Has penetrado hasta las fuentes del mar? ¿Has circulado por el fondo del abismo? ¿Se te han mostrado las puertas de la Muerte? ¿Has visto las puertas del país de la Sombra? ¿Por dónde se va a la morada de la luz?, y las tinieblas ¿dónde tienen su sitio?

> ¿Has llegado a los depósitos de la nieve? ¿Por qué camino se reparte la luz, cuando derrama centellas por la tierra? ¿Puedes tú anudar los lazos de las Cabrillas…? ¿Querrá el censor contender todavía con el Omnipotente?[1]

¿Cómo podemos comprender la justicia del tribunal celestial si consideramos que las alegrías de la vida son premios y los sufrimientos, castigos? ¿No nos atan las alegrías, cada vez con más fuerza, a nuestra existencia terrenal, de tal manera que llenos de miedo consideramos el tránsito a otra existencia que nos ha de llevar un escalón más hacia arriba? ¿No nos ayuda el sufrimiento a comprender que aquí no estamos en casa?

El aforismo 102 habla del crecimiento interior del hombre por medio del sufrimiento, que tiene que ser múltiple y abarcar todas las posibilidades de sentir dolor, para que maduremos para la muerte y para subir a una vida superior. Según ello, el hombre que se haya cuidado de los dolores no es un preferido sino un hijastro de Dios. Kierkegaard dice: "Los hombres que no se meten en absoluto con Dios gozan —horrible ironía— de la felicidad de que Dios en esta vida no los atormenta. Él sólo debe ser llamado enemigo mortal, hablando humanamente, de aquellos que Él ama y que se meten con Él… pero enemigo mortal por amor. Mas Él es tu enemigo mortal. Él, el amor, quiere por amor a ti, ser amado por ti; esto significa: tienes que morir, extinguirte, pues de lo contrario no lo puedes amar".[2] El aforismo 102 de Kafka y las palabras de Kierkegaard de *El instante* coinciden en alabar el sufrimiento; sólo que la idea de Kierkegaard sobre la enemistad mortal del Dios que ama al hombre está en Kafka despojada de todo rasgo personal, de modo que aquí ya no atormenta al hombre un amante enemigo mortal, sino que el sufrimiento se transforma en necesidad para una evolución que lleve a formas superiores de vida; así como para él el hombre se tiene que destruir para alcanzar la vida eterna, no porque de lo contrario no podría amar al Dios personal. En su sentencia, el temor al sufrimiento es comparado con el miedo del niño a hacerse adulto. Así como el sufrimiento no se puede interpretar como castigo por el pecado, la paciencia con la que se lo soporta no es tampoco un mérito. Se lee en el aforismo que procede de febrero de 1918:

> Tenemos que sufrir también todo lo que se sufre por nosotros. Todos nosotros no tenemos *un* cuerpo, sino *un* crecimiento, y esto es lo que nos hace pasar por todos los dolores, ya bajo una

forma, ya bajo otra. Así como el niño se desarrolla a través de todos los estadios de la vida hasta que llega a ser viejo, hasta la muerte (y ese estadio final le parece en el fondo inalcanzable, en el anhelo o en el miedo, al estadio anterior), así también nos desarrollamos nosotros (unidos con la humanidad no menos profundamente que con nosotros mismos) mediante todos los sufrimientos de este mundo. No hay lugar para la justicia en este orden de cosas; pero tampoco para el miedo al sufrimiento, o para interpretar el sufrimiento como un mérito.

La verdadera fe es por eso "como una guillotina, tan pesada, tan ligera", pues es una fe para la muerte (A. 87).

Así queda todo en lo incierto: el juez, la ley, la justicia y la gracia de las instancias superiores. Sólo podemos intentar hacer lo mejor posible y esperar pacientemente los juicios provisorios y la sentencia definitiva. "Las cosas son realmente juzgadas y decididas solamente en la ilimitada jerarquía de las instancias" (Br. M. 255).

Ante las instancias superiores fracasa toda la retórica de los defensores. Ni las artes abogadiles ni la hábil adaptación a la moral convencional pueden dar lugar aquí, como en el proceso contra el padre o en la gestión ante el tribunal humano sobre el incumplimiento de la promesa matrimonial, a una sentencia favorable. La absolución es imposible —como lo sabe todo acusado que es sincero consigo mismo—. A lo más, puede esperar circunstancias atenuantes.

La conciencia del pecado que tenía Kafka no podía ser acallada por explicaciones psicológicas ni por construcciones traumáticas. Ello queda bien claro en la siguiente anotación del diario:

En cierto estado del conocimiento de sí mismo y en otras circunstancias favorables para la observación, tendrá que ocurrir regularmente que uno se encuentre horrible a sí mismo. Toda medida del bien —por diversas que sean las opiniones al respecto— aparecerá demasiado grande. Se comprenderá que no se es nada más que una cueva de ratas llena de miserables segundas intenciones que serán tan sucias que ni siquiera cuando uno se esté observando a sí mismo podrá analizarlas, sino que se contentará con mirarlas desde lejos. Respecto a estas segundas intenciones no se tratará solamente de egoísmo. El egoísmo aparecerá frente a ellas como un ideal de lo bueno y lo bello. La suciedad que se encontrará existirá a causa de sí misma, se reconocerá que se ha llegado al mundo empapado de este vicio, y que uno se ha vuelto irreconocible por él, o demasiado bien reconocible. Esta suciedad será el piso más bajo que se encontrará, el piso más bajo no será acaso lava, sino suciedad. Será lo más bajo y lo más alto y hasta las dudas en la observación de sí mismo serán pronto tan débiles y vanidosas como el balanceo de un cerdo en medio del estiércol (T. 330-331).

El acusado hasta parece pedir que lo condenen. Pero después se vuelve a decir: “Si estoy condenado, entonces no estoy sólo condenado al fin, sino también condenado a defenderme hasta el fin” (T. 363).

¿Cómo se explica esta contradicción? El contexto la suprime: la precede una plegaria que se dirige al juez, comienza con una confesión de culpa, expresa la certeza de que es inminente el amargo fin, y desemboca en un ferviente pedido de gracia:

> Ten piedad de mí, soy pecador en todos los rincones de mi ser. Yo no tenía sin embargo aptitudes del todo despreciables, pequeñas capacidades buenas; las dilapidé, como un torpe; ahora estoy cerca del fin, justamente en una época en que todo exteriormente podría mejorar para mí. No me empujes hacia donde están los perdidos. Ya lo sé, lo que habla así es un amor a sí mismo ridículo, ridículo desde lejos y hasta también desde cerca; pero si yo vivo tengo el amor propio del que vive, si lo viviente no es ridículo, tampoco lo son sus manifestaciones necesarias (T. 363).

Así es como el hombre al fin no está entregado inerme al tribunal supremo: puede pedir gracia. Aun cuando él mismo se encoge de hombros por lo desesperado de la súplica y desecha su plegaria con las palabras “¡pobre dialéctica!” Quizá sólo entonces hay una esperanza para el hombre cuando sabe que no merece gracia.

---

[1] Libro de Job, capítulo 38.

[2] Søren Kierkegaard, *Öieblikket* [el instante], en *Samlede Vaerke* [obras completas], vol. XIV, 1901-1906, p. 189.

MUNDO A LA LUZ DE LA VERDAD: MUNDO A LA LUZ ETERNA

DESDE un principio escribir fue, para Kafka, una forma de defenderse a sí mismo. En su diario cuenta cómo el muchacho enclenque e inepto para la vida, en el sentido del padre y de su tradición familiar, escribe una novela con la esperanza de ser admirado por la familia al menos a causa de una aptitud no del todo inútil para su futuro. "¡Lo de siempre!", dice un tío que lee sus garabatos. "Aun dentro del sentimiento familiar, tuve una idea del frío espacio de nuestro mundo al que tenía que calentar con un fuego que primero quería buscar"; así resume Kafka la impresión que produjeron las despiadadas palabras al muchacho al que con demasiada facilidad se podía desanimar (T. 29).

Durante su adolescencia cree que escribir es para él la única forma posible de realizarse a sí mismo, y descuida por ello todas las otras aptitudes que germinan en él: "Una vez que se hizo patente en mi organismo que escribir era la dirección más productiva de mi ser, todo se atropelló en esa dirección y quedaron vacías las aptitudes orientadas a las alegrías del sexo, de la comida, de la bebida, de la reflexión filosófica y, ante todo, a la música. En todas estas direcciones enflaquecí" (T. 163).

Como ha recibido educación alemana, escribe en alemán, sin presentar las inhibiciones y dificultades que tendrá que superar, como judío de Praga de habla alemana, si quería llegar a ser literato. Mucho más tarde habla al respecto en una carta a Brod y llega a la conclusión de que el alemán de Praga, al que le falta la relación viva con un dialecto, es una lengua muerta que "sólo puede cobrar una vida aparente por el hecho de que manos judías muy activas lo revuelven". Un literato judío no le puede dar una vida auténtica —afirma con masoquista injusticia— porque atenta contra una propiedad ajena. Él no habla propiamente alemán sino la jerga de los judíos: "Esta especie de alemán, tomada en el sentido más amplio, que es el único en el que debe ser tomado, es decir, como un usurpar abiertamente, o

encubiertamente, o aun con escrúpulos, una propiedad ajena que no se ha adquirido, sino que se ha robado de un manotazo relativamente fugaz, y que sigue siendo propiedad ajena aun si no se pudiera detectar ni un solo error de lenguaje" (Br. 336/337).

En sus primeras obras, por ejemplo en sus *Preparativos de una boda en el campo,* trata de retener tan exactamente como sea posible la imagen exterior del mundo, registra las impresiones que en una calle animada se precipitan sobre Raban, retrata a los pasajeros que van con él en el tren y recoge su charla. Pero no es sólo la verdad del mundo exterior lo que a él le interesa. Quiere fijar también, en cada momento, los estados anímicos, los pensamientos e ideas de sus personajes —quizá porque quiere poner orden y claridad en su propia alma confundida—. Sobre los breves textos de *Contemplación* escribe a Felice: "Hay realmente ahí un desorden atroz o, más bien, son súbitos rayos de luz que penetran en una infinita confusión" (Br. F. 218).

Al correr el tiempo se añade un tercer elemento en el cual el mundo exterior y el interior se entrecortan y mezclan: sus sueños, cuya importancia para su producción literaria ya surge de anotaciones del diario del año 1911. Un año antes de la erupción de su genio producida en la noche del 12 de septiembre de 1912, cuando nace el relato *La sentencia,* anota en el diario el 3 de octubre de 1911: "De nuevo fue la fuerza de mis sueños, que irradian ya en la vigilia antes de dormirme y me impiden luego dormir. La conciencia de mis capacidades poéticas es inapreciable, tanto por la noche como por la mañana. Me siento relajado hasta la base de mi ser y puedo sacar de mí lo que quiero" (T. 54). En las imágenes de los sueños que suben por el escotillón abierto que conduce al fondo del alma, se le revelan a él angustias y deseos ocultos. Así se le ofrece no sólo la posibilidad de una visión de su esencia como la conciencia no se la puede transmitir, sino quizá también una perspectiva de influir en los estados angustiosos en los cuales ha sufrido desde su juventud. Del mismo año 1911 procede la anotación siguiente hecha en el diario: "Tengo ahora, y tenía ya en la tarde, un gran deseo de despojarme de mi triste estado describiéndolo, poniéndolo, tal como viene de la profundidad de mi ser, en la profundidad del papel", liberarse por lo tanto de la angustia mediante la confesión que significa para él escribir; "o anotándolo de tal manera que pudiera incluir por completo lo escrito en mí mismo", probablemente: encontrar para el

conflicto una solución que pudiera aplicar a sí mismo. "Éste no es un deseo artístico", añade (T. 132/133) con la debida conciencia de que en este caso, si hubiera cedido escribiendo al deseo de liberarse de la oscura presión de su triste estado, la catarsis, que sólo debiera ser una consecuencia de la creación literaria habría sido motivo fundamental, y habría utilizado el trabajo, por así decirlo, como terapéutica anímica.

El año siguiente experimenta cómo del espontáneo acto creador sin propósito determinado resulta un inaudito sentimiento de afirmación de sí mismo; ello ocurre cuando en la noche de la erupción de su genio escribe *La sentencia*. Afirma en el diario: "Sólo así se puede escribir, sólo en una situación semejante, con semejante apertura total del alma y del cuerpo" (T. 210). Al mismo tiempo ha adquirido la seguridad de estar a la altura de cualquier tema: "Cómo todo puede ser dicho, cómo para todas, hasta para las más extrañas ocurrencias, está preparado un gran fuego en el que mueren y resucitan" (T. 210). Intenta entonces estar siempre dispuesto para recibir hasta "las más extrañas ocurrencias", inspiraciones y sueños que contienen más sobre su verdadero ser que las manifestaciones de su conciencia. La verdad que requiere entonces captar al escribir es la de su vida interior revelada por los sueños.

Hasta esta época ha experimentado el acto de escribir sólo como una fuerza que protege y eleva a la vida. En su relación con Felice Bauer, a la que conoce en agosto de 1912, se da cuenta de que dicho acto puede también tener el efecto opuesto y ser un obstáculo para la vida.

Primero trata de hacerle comprender a ella que él tiene que escribir. "Mi vida consiste, y ha consistido desde siempre, en intentos, por lo general frustrados, de escribir. Pero si no escribía, yacía entonces ya sobre el suelo y merecía que me barrieran", se lee en una de sus primeras cartas a ella (Br. F. 65). Sólo el nuevo impulso que acaba de experimentar —durante el trabajo en *La metamorfosis*— le ha dado ánimo para amar. En una época de lánguido escribir no se habría atrevido a elevar los ojos hacia ella.

Su trabajo le prueba a ella, redunda indirectamente en provecho de ella. Encuentra, por cierto, que el relato que acaba de empezar es "excepcionalmente repugnante"; pero prosigue: "No te entristezcas por ello, pues, ¿quién sabe?, a medida que más escribo y que más me libero, quizá me hago tanto más puro y digno de ti; pero con toda seguridad hay que desechar todavía muchas cosas de mí, y las noches no pueden ser

suficientemente largas para esta tarea por lo demás sumamente voluptuosa" (Br. F. 117).

Ambos motivos se unen una y otra vez: escribir como un destino, como la "más productiva" tendencia de su ser, y escribir como curación de anormalidades psíquicas, como proceso de sublimación y maduración. Escribir le da a él una justificación de su existencia (Br. F. 163), escribiendo se mantiene con vida (Br. F. 227). Pero escribir significa también "abrirse hasta la desmesura" de tal manera que aparezca todo lo que en el trato humano uno se reserva para sí (Br. F. 250)—, "pues cada uno quiere vivir, mientras viva"— Cuando espera nuevas "aperturas", rodea y vigila un "gigantesco agujero" del que surgen las visiones en las cuales se condensa su vida interior (Br. F. 309/310).

Durante un tiempo todo va bien. Hasta que se le presenta la visión de un marido K. que, por agotarse en la convivencia con otra persona, por enajenarse a sí mismo a causa de la comunidad con ella, pierde la capacidad de escribir. Así, aun antes de que pasara un año desde el primer encuentro con Felice, expone en su diario los argumentos, que hablan en pro y en contra de un casamiento con ella. "Tengo que estar solo mucho tiempo", dice ahí. "Lo que he logrado hacer es únicamente resultado de estar solo." Y: "Miedo de la unión, de la ósmosis" (T. 223). No pasa mucho tiempo y le confiesa a Felice: "El deseo de renunciar, por escribir, a la suprema felicidad humana, me paraliza incesantemente todos los músculos. No me puedo liberar. Los temores que tengo para el caso de que no renuncie me oscurecen todo" (Br. F. 460). La relación entre los dos se ha manifestado como un *circulus vitiosus:* escribir le ha dado ánimo para amar; pero la convivencia con la persona amada le hará imposible escribir.

La correspondencia se interrumpe. Felice parece retraerse de él. Sin embargo, se hace patente que, abandonado por Felice, en lugar de trabajar con mayor intensidad, ya no puede escribir en absoluto. En marzo de 1914 deja sentado en su diario: "No me podía casar entonces, todo se ha rebelado en mí contra ello, por mucho que ame a F. Fue principalmente la consideración por mi trabajo de escritor lo que me contenía, yo creía que este trabajo peligraba por el matrimonio. Es posible que haya tenido razón: pero la soltería, en mi vida actual, ha aniquilado dicho trabajo. Durante un año no he escrito nada; también es posible que no escriba nada en adelante" (T. 261).

El *circulus vitiosus* cobra nueva forma: el distanciamiento de Felice ha hecho que se agote su capacidad de escribir; para que vuelva a brotar, se acerca de nuevo a ella; pero vuelve a suscitar así el viejo conflicto.

Al mismo tiempo, observa el mismo año durante el cual, a causa de Felice, cae de una desgracia en otra, que el escribir no sólo le dificulta tomar una decisión sobre su futuro y el de Felice, sino que también le ha escatimado todas las otras posibilidades de contacto. Cuando en agosto de 1914 se desencadena la primera Guerra Mundial, toma con horror conciencia de su falta de participación en todo lo que ocurre a su alrededor. En el fondo sólo le interesa su labor literaria.

Esta indiferencia sería disculpable, considera, si él fuera realmente un gran poeta. Pero ¿tiene por lo menos talento?

Es raro que hasta ese momento casi nunca se haya planteado esta pregunta. La comprobación de que escribir es la más productiva tendencia de su ser significa, solamente, que él sirve a lo sumo para ser escritor. El hecho de que escribir le ayuda a afirmarse a sí mismo, a formarse una idea de sí mismo que lo mantiene con vida y es un remedio contra sus estados angustiosos y contra el peligro de una perturbación mental, son también motivaciones subjetivas del sentimiento de su vocación a las letras, y lo mismo vale para la explicación, que aparece mucho más raramente, de que escribir representa para él la única posibilidad de sentirse feliz (Br. 392). Si su trabajo tiene un valor objetivo, si lleva en sí mismo su sentido, aparte de todos los efectos curativos, es algo que hasta entonces apenas le ha preocupado. Tampoco en ese momento intenta propiamente hacer una auténtica autocrítica (en la medida en que es posible), sino que se conforma con la comprobación de que su capacidad de representar los más exigentes temas, que sólo a él le interesan, es incalculable y no se despliega fácilmente para extinguirse pronto de nuevo; en resumen, que es muy dispareja. Corre peligro de dar un triste ejemplo de un extraño que ni siquiera en el único ámbito al que se ha retirado ha producido algo.

> Visto desde la literatura, mi destino es muy simple. El sentido para representar mi onírica vida interior ha puesto todo lo demás en un plano secundario, y se ha atrofiado de una manera horrible, y no deja de atrofiarse. No hay otra cosa que me pueda satisfacer jamás. Ahora bien, la capacidad que tengo para representar eso es totalmente incalculable, quizá ha desaparecido ya para siempre, quizá vaya a venir de nuevo a mí; las circunstancias de mi vida, en todo caso, no son condiciones favorables para que esto suceda. Así es como vacilo, entonces, y vuelo

> incesantemente hacia la cima de la montaña; pero apenas me puedo mantener un instante arriba. Otros vacilan también, pero en zonas más bajas y con fuerzas mayores; si corren peligro de caer, entonces los recoge el pariente que a este fin los acompaña. Pero yo vacilo allí arriba; por desgracia no se trata de la muerte, sino que son los eternos tormentos del morir (T. 300/301).

Con la cima alrededor de la cual vuela se refiere a los problemas últimos y supremos, de los que se ocupa cada vez más.

Aunque el escribir lo ha puesto en conflicto con la vida, hasta que se manifiesta su enfermedad, en agosto de 1917, no duda de que su trabajo es digno de los sacrificios que le presenta. Sólo cuando se vuelve sobre sí mismo comienza a dudar en serio del arte. En los aforismos se rinde cuentas a sí mismo respecto a que el artista es una especie de parásito que echa a perder a su portador, es decir, al hombre viviente. Se alimenta de las migas que caen de la propia mesa —los residuos de la vivencia psíquica— hasta que el hombre junto con el cual vive se olvida de comer de la mesa —hasta que queda incapaz de tener vivencias— de tal manera que tampoco hay ya residuos para el artista acoplado a él (A. 73: "Como los desperdicios que caen de la propia mesa; por eso durante un rato se sacia más que todos, pero se olvida de comer arriba de la mesa; por eso también deja de haber desperdicios".) El arte aparece entonces como manera de eludir los problemas de la vida: como intento de olvidarlos, como la infantil empresa de "abordarlos" sobre el papel: "Olvido de sí mismo y supresión de sí mismo por parte del arte: lo que es fuga se transforma, según se dice, en pasee o en ataque" (H. 95). Y ¿qué pasa con la tan alabada verdad del arte? Kafka no va tan lejos como Nietzsche, quien llama al poeta necio y mentiroso; le reconoce valor, pero no fuerza para soportar la verdad, en el muy citado aforismo 63: "Nuestro arte es un ser cegado por la verdad: la luz que da en el caricaturesco rostro que retrocede es verdadera, ninguna otra cosa más". Cuando el artista toma conciencia de la debilidad de sus ojos, renuncia a la búsqueda de la verdad pura y se contenta, en lugar de volar como Ícaro al encuentro del sol, con su reflejo, que transfigura la realidad que hay en torno de nosotros: "El arte vuela en torno de la verdad; pero con la decidida intención de no quemarse. Su capacidad consiste en encontrar, en medio del oscuro vacío, un lugar en el que el rayo de la luz, sin que esto se haya podido comprender previamente, pueda ser captado con fuerza" (H. 104). Así es posible, en un texto como *El médico rural,* representar la

conditio humana con imágenes; y el mismo autor puede recordarlo con cierta satisfacción, pues ha captado así la luz de la verdad en un punto de este mundo vacío y oscuro, de modo que un reflejo llega hasta el lector. Pero sólo sería feliz si pudiera hacer frente a la misma luz y hacer que el mundo se volviera a acostumbrar a verla. En septiembre de 1917 anota en su diario: "Puedo tener todavía una pasajera satisfacción de trabajos como *El médico rural,* suponiendo que yo pueda hacer todavía algo semejante (muy improbable). Pero la felicidad solamente en el caso de que yo pueda elevar el mundo hacia lo puro, verdadero, invariable" (T. 382). Invariable significa lo mismo que indestructible.

No renuncia, sin embargo, al intento de responder a las exigencias de la vida. Sólo el fracaso del segundo proyecto matrimonial y el agravamiento de su enfermedad, que determina la estadía de reposo en Merano, y la cura en el sanatorio de Matliary, lo convencen de que está perdido para Canaán, para una vida plena en el sentido de un humano anhelo de felicidad y de un orden establecido por Dios. Es más, cree ahora que desde siempre ha estado perdido para tal vida. Sólo porque era incapaz de una vida sana, natural, como la que llevan casi todos los demás, se ha refugiado en la literatura y se ha imaginado que es un artista. Ha incurrido en el mismo engaño que el protagonista de su historia *Un artista del hambre,* que hacía pasar por arte, por expresión de una capacidad superior intensificada por el adiestramiento, lo que en realidad era una anomalía suya: la repugnancia a los alimentos habituales.

Lo que le queda es tomar, con plena conciencia y sin apiadarse de sí mismo, el camino a través del desierto del renunciamiento, aunque como un espejismo surjan todavía ante él, de cuando en cuando, visiones de Canaán: "Se concibe muy bien que la magnificencia de la vida está a la disposición de cada uno y en toda su plenitud; pero velada, en la profundidad invisible, muy distante. Si se le llama con la palabra adecuada, con el nombre adecuado, entonces viene" (T. 392). Mucho más frecuentemente tiene que oponerse a otra tentación: a la desesperación, que le quita el ánimo para seguir viviendo y trabajando. Y precisamente ahora, como muerto que pasa por la vida, ¡tiene tanto que decir! Pues ahora penetra con la vista el mundo, que es impenetrable para las miradas de los otros.

> Aquel que no se reconcilia con la vida de una manera activa, necesita una mano para rechazar en algo la desesperación que le provoca su destino —esto ocurre de una manera muy imperfecta—; pero con la otra mano puede anotar lo que ve en medio de las ruinas; pues ve de otra manera y más que los otros, ya que es un muerto en vida y el único sobreviviente. Siempre que no necesite las dos manos, y más de lo que tiene, para luchar contra la desesperación (T. 392).

En la crisis de comienzos de 1922, en la que siente su vida inmediatamente amenazada, tiene la impresión de ser arrancado de la vida por una salvaje cacería. Ya no puede dormir, ya no puede velar, ya no soporta la sucesión de los segundos, los minutos, las horas. Los relojes ya no concuerdan; mientras que el de adentro avanza a la carrera, el de afuera continúa lentamente su marcha habitual. Percibe cómo su vida se precipita hacia el fin, con un salvaje tumulto de imágenes e ideas. Y cómo a la luz de un relámpago comprende de qué se ha tratado en "toda su literatura": ésta habría tenido que llegar a ser una nueva Cábala, una nueva doctrina secreta que hubiera llevado a sus adeptos más allá de las fronteras de lo terrenal hacia un mundo espiritual superior. Quizá sus capacidades no habrían sido suficientes para despertar a nueva vida, en los hombres de hoy, la antigua mística judía, o para desarrollar nuevas ideas a partir de las antiguas…; pero habría valido la pena hacer el intento.

> Esta caza va más allá de la humanidad. La soledad… va hacia lo extremo. ¿Adónde conduce? Puede llevar, esto parece ser lo más forzoso, a la locura… La caza me atraviesa y me desgarra. O bien puedo —¿puedo?—, aunque sea en mínima parte, mantenerme erguido, y dejo entonces que la caza me lleve. ¿Adónde voy entonces? "Caza" es en realidad sólo una imagen, puedo decir también "asalto contra las últimas fronteras terrenales", y, por cierto, asalto desde abajo, a partir del hombre; y como esto también es sólo una imagen, la puedo reemplazar por la del asalto desde arriba, hacia mí. Toda esta literatura es asalto contra la frontera, y se podría haber convertido fácilmente, si no se hubiera interpuesto el sionismo, en una nueva doctrina secreta, en una Cábala. Existen puntos de partida. ¡Qué incomprensible genio se exige por cierto para esta tarea, un genio que vuelve a hundir sus raíces en los antiguos siglos, o que vuelve a crear los antiguos siglos, y con todo ello no se desgasta sino que empieza sólo a desgastarse! (T. 398/399).

Kafka habla aquí de una nueva Cábala, de una obra poética por lo tanto, o como él mismo prefiere decir, de una literatura inspirada en el espíritu de la mística judía y cuyos comienzos ya se podrían encontrar en sus escritos. En realidad, ha creado ya nuevas formas capaces de expresar el contacto del hombre con un mundo del puro ser que no es comunicable y que no tiene ni espacio ni tiempo; ha ido por tanto más allá de los puntos de partida

ideológicos. Se sirve en estos textos, apoyándose en las formas expresivas de la mística, de la paradoja, que hace saltar los límites del mundo humano lógicamente comprensible. Así ha representado ya, a través de una imagen, en la parábola *Ante la ley,* que escribió tres años antes del intento de meditar sobre las últimas cosas, la situación paradójica entre el hombre y Dios, mediante la puerta que está destinada para que el hombre entre en la ley y ante la cual hay un guardián que le prohíbe la entrada. Todos los intentos de interpretar la prohibición sólo como motivación del miedo del hombre que no se atreve a entrar, o de suprimir de otra manera la contradicción que hay entre el destino de la puerta y la prohibición, deforman el sentido de la parábola. Tiene que ser entendida de una manera tan paradójica como el aforismo que trata de la expulsión del hombre del paraíso, del cual no obstante no puede ser expulsado. En otros casos, en fragmentos y en la prosa breve, somos llevados paulatinamente desde un mundo, en el cual nos orientamos más o menos bien, hacia otro mundo abstracto del puro ser que al final carece de contenido: así ha mostrado Ulrich Gaier en su interpretación del fragmento *La salida,* cómo en las respuestas del Señor a las preguntas del sirviente por su meta, “lejos de aquí”, “siempre lejos de aquí”, “lejos-de-aquí”, se cumple un movimiento desde el primer aquí que se refiere a la patria del Señor, a través de un “lejos de todo aquí”, hacia una pura negación sin ningún contenido concreto.[1] La posibilidad de comunicar este “otro reino” se limita por cierto a paradojas, en forma lógica o de imágenes, y a negaciones.

También es sólo una verdad parcial cuando Kafka dice que se ha dejado desviar de los esfuerzos por lograr una nueva Cábala, bajo influencia del sionismo, hacia las cuestiones de la época, hacia la necesidad cada vez más urgente de encontrar una solución práctica a los problemas judíos. Con los años, ha tomado cada vez más en serio la exigencia de vivir en y con su pueblo (Br. 282), y ha reconocido en el sionismo una posibilidad de salvación para el judío occidental apátrida;[2] pero todo quedó reducido simplemente a que él simpatizó con los anhelos sionistas: para una actividad política le faltaban aptitudes y energía física.

Mejor fundado es otro reproche que él se hizo reiteradamente a sí mismo: siguió siendo una persona egocéntrica, aun después de que el escribir había llegado a ser para él una posibilidad de afirmarse en el

apartamiento de la vida y en la orientación hacia el único mundo verdadero y real, una persona —así es como se juzga a sí mismo— a la que le interesa primero y ante todo la salvación de su propia alma. Así, en la carta en que enumera las causas por las cuales el padre Kafka tiene pocos motivos de estar contento de su hijo, menciona también el siguiente juicio negativo de su obra literaria: "Ocupado sólo con la excéntrica tarea de escribir, que no apunta a otra cosa que a la salvación o perdición de la propia alma" (Br. 401). Además, esta excéntrica literatura, que tenía su origen en los esfuerzos por la salvación de la propia alma, representaba sólo un engaño de sí mismo: el escribir lo seducía a experimentar mentalmente el triunfo sobre sí mismo, el "morir-para-el-mundo", hasta la misma muerte, en lugar de practicar realmente la ascesis…, lo engañaba respecto a la vida y respecto a la muerte.

La más incisiva y cruel acusación contra la profesión de su vida se encuentra en la carta a Brod del 5 de julio de 1922, cuyas principales frases vamos a transcribir:

> El escribir me mantiene, pero ¿no es mejor decir que mantiene esta clase de vida? Con esto no quiero decir, naturalmente, que mi vida sería mejor si yo no escribiera. Más bien es entonces mucho peor y totalmente insoportable, y tiene que terminar con la locura. Pero esto, por cierto, sólo con la condición de que yo, como es realmente el caso, aun cuando no escribo sigo siendo escritor; y un escritor que no escribe es por cierto un absurdo que provoca la locura. Pero ¿qué pasa a la misma condición del escritor? Escribir es una recompensa dulce, maravillosa, pero ¿para qué? Durante la noche se me hizo patente, con la claridad de una enseñanza intuitiva para niños, que era la recompensa por un servicio diabólico. Este descenso hacia los poderes oscuros, este desencadenamiento de espíritus atados por naturaleza, estos dudosos abrazos, y todo lo demás que pueda ocurrir todavía ahí abajo, de lo que ya no se sabe nada arriba cuando se escriben historias a la luz del sol. Quizás haya también otra forma de escribir; yo sólo conozco ésta. Y lo diabólico que hay en ella me parece bien claro. Es la vanidad y la sed de placeres, que revolotea incesantemente en torno de la propia persona o en torno de la de otro —el movimiento se multiplica entonces, se transforma en un sistema solar de la vanidad— y que goza de ella. Lo que el hombre ingenuo, de cuando en cuando, desea para sí: "Querría morir y ver cómo se me llora", es realizado continuamente por esta clase de escritor: muere (o no vive) y se llora a sí mismo continuamente. De ahí resulta una horrible angustia mortal… Es posible dividir las causas de esta angustia en dos grupos principales. En primer lugar, tiene un miedo horrible de morir porque todavía no ha vivido. Con esto no quiero decir que para vivir se necesiten mujer e hijos, campo y animales. Es sólo necesario renunciar al gozo de sí mismo; ocupar la casa en lugar de admirarla y de poner guirnaldas… La segunda causa principal […] es la siguiente reflexión: lo que yo he jugado, ocurrirá realmente. Escribiendo no he pagado mi rescate. Tantas veces he muerto en vida, y ahora voy a morir realmente. Mi vida fue más dulce que la de los demás, mi muerte será tanto más horrible. El escritor en mí morirá naturalmente en seguida, pues una figura semejante no

tiene consistencia, ni siquiera es de polvo. Pero yo mismo no puedo seguir viviendo, pues no he vivido (Br. 384-385).

Hasta la reencarnación parece estar prohibida al charlatán, pues ha jugado en lugar de vivir y no ha amado a nadie más que a sí mismo al cultivar, en vano gozo de la propia persona, el delicado trato con dudosos espíritus de la profundidad anímica.

A pesar de todo esto vuelve a escribir: la novela *El castillo*. Pero cuando confiesa a su amigo Klopstock que de nuevo trabaja, prescinde esta vez de toda justificación, hasta la niega de una manera indirecta: no cree que lo que él escribe tenga valor para otros; ya no se habla de llevar a los hombres hacia lo puro, verdadero e invariable; y si su labor tiene algún valor para él mismo, es el que tiene la idea fija para el loco que, sin este principio de orden de su locura, tendría que perder la razón:

> Entretanto, luego de haber sido fustigado por épocas de locura, he empezado a escribir, y este escribir es para mí, de una manera muy cruel para cualquier persona que está a mi alrededor (inauditamente cruel, no hablo de ello), lo más importante que hay sobre la tierra, así como lo es para un loco su idea fija (si la perdiera, se volvería "loco"), o para una mujer su preñez. Esto, lo repito, no tiene nada que ver con el valor de lo que escribo; reconozco el valor con toda precisión, pero asimismo el valor que tiene para mí… Y por eso, temblando de miedo ante cualquier perturbación, mantengo abrazado al escribir, y no sólo al escribir sino también a la soledad correspondiente (Br. 431).

Su juicio negativo sobre el valor de su obra en el estadio del desarrollo en el que él se encuentra se refiere a su imposibilidad: ¿cómo es posible que un hombre que ya no es ciudadano de este mundo, que ve la existencia terrenal a la luz de la eternidad, escriba todavía?

Mientras para él se trató de representar la verdad exterior y (alusivamente) la interior de este mundo, los medios del lenguaje habían bastado, aproximadamente. Fue ya más difícil incluir los sueños, pues lo nebuloso de sus contornos, su independencia respecto al espacio y al tiempo, y el extraño carácter del soñador que a menudo es incomprensible para el hombre despierto, permiten por cierto que se tenga una vivencia de ellos, pero no que se les reproduzca. Kafka les ha dedicado un poema en prosa:

> ¿Quién es? ¿Quién anda bajo los árboles junto al muelle? ¿Quién está perdido? ¿Quién no puede salvarse? ¿Sobre la tumba de quién crece el pasto? Han llegado sueños, han llegado subiendo el río aguas arriba, por una escalera suben el muro del muelle. Uno se queda parado, conversa con ellos, ellos saben muchas cosas, sólo ignoran de dónde vienen. Está bien tibia esta tarde otoñal. Ellos se vuelven hacia el río y levantan los brazos. ¿Por qué levantáis los brazos en lugar de abrazarnos con ellos? (H. 255).

Kafka tenía que incluirlos en su representación de este mundo, si quería ser veraz, justamente porque saben más que la conciencia despierta. “El sueño descubre la verdad detrás de la cual se queda el pensamiento”, dice a Janouch. “Eso es lo horrible de la vida…, lo conmovedor del arte” (J. 30). En la medida en que se les podía captar con imágenes, la conciencia despierta podía traducirlos en palabras. En el fondo, todo lo que Kafka escribía surgía de imágenes, con mucha frecuencia de imágenes oníricas. “Conté una historia”, se lee en las conversaciones con Janouch. “Son imágenes, sólo imágenes… Mis historias son una manera de cerrar los ojos” (J. 28). Para transformar sus visiones en historias tenía que desarrollar, a partir de la situación, un acontecimiento que constituyera el asunto de la narración. La acción que inventaba era a menudo cotidiana. Le gustaba hacer que la espuma fantástica de sus sueños se cuajara en la más común realidad, de manera parecida como E. T. A. Hoffmann, quien transformaba a sus magos en archiveros, y a sus brujas en vendedores de manzanas.

La imposibilidad comienza cuando se intenta representar al mundo a la luz de la verdad eterna. Para ello sería preciso escribir notas; pues la música consigue llevar a los hombres más allá de las últimas fronteras terrenales, al encuentro de la eternidad: en *La metamorfosis* es para Gregorio el “desconocido alimento que se anhela”, y en *Las investigaciones de un perro* es un indicio de que nuestro verdadero alimento viene de arriba. Pero el arte literario tiene sus límites estrechos.

A Kafka escribir no le ha resultado fácil. A partir del libresco alemán de Praga ha desarrollado por cierto, con el correr del tiempo, su propio idioma, cuyas posibilidades expresivas fueron cada vez más variadas: abarca los tonos más diversos, desde el objetivo lenguaje de oficina hasta los sonidos seráficos (por ciertos raros), a la manera de los salmos o del Cantar de los Cantares. Pero con mucha frecuencia luchaba por encontrar la palabra justa. En una carta a Brod habla de sí mismo, con preciosa ironía barroca, como del “modelo de un mal escritor que tiene en sus brazos lo que ha de

comunicar como si fuera una pesada serpiente marina" (Br. 298). Lo que ha de comunicar tiene por cierto en él un peso especial.

La concepción del lenguaje que tiene Kafka está muy alejada de la teoría de los románticos, que ven en la palabra una reproducción de la esencia de lo nombrado. Para Kafka el lenguaje es un instrumento del intelecto, cuyo alcance coincide con sus fronteras. Así es como se dice en los aforismos: "Para todo lo que se encuentra fuera del mundo sensorial, el lenguaje sólo se puede utilizar alusivamente, pero nunca comparativamente, ni siquiera por aproximación; pues, de acuerdo con el mundo sensorial, sólo trata de la posesión y de sus relaciones" (A. 57). Está, pues, limitado al ámbito de lo irreal —en el sentido de la concepción del mundo de los aforismos—, ya que no hay "nada más que un mundo espiritual" del puro ser indestructible, que sólo llega a ser un mundo sensorial por el hecho de que dirigimos hacia él nuestra voluntad de poder y nuestra libido. El ser no puede subsistir en el mundo del haber, tiene que asfixiarse en él para volver a ser libre: "No hay un haber, sólo un ser, un ser que anhela el último aliento, que anhela asfixiarse" (A. 35). El uso "comparativo" del lenguaje para expresar experiencias referentes al mundo espiritual es problemático por el hecho de que no sabemos si hay realmente una relación de analogía entre el ámbito de lo indestructible, lo absoluto, y la temporalidad.

El lenguaje es una "adquisición" del hombre caído, no de su antecesor paradisiaco, que, como todo lo creado, reposaba en lo universal, animado por su aliento. Sólo cuando el rebelde quiso poseer y dominar los seres y las cosas que había a su alrededor, surgió el fantasma del mundo sensorial y, con él, el lenguaje para nombrar los escombros del mundo del ser otrora intacto. El fantasma no subsiste más tiempo que el mal en el hombre. Se manifiesta ya ahora como una nada para el que tiene facultad cognoscitiva y fuerza de voluntad: "Con la más intensa luz se puede disolver el mundo. Éste se mantiene firme ante los ojos débiles, se avergüenza ante los que son todavía más débiles, y aniquila al que se atreve a contemplarlo" (A. 54). Como el mundo es un ser femenino,[*] se doblega ante el fuerte que no lo busca y que, si el mundo va hacia él, lo mira despectivamente cara a cara: "No es necesario que salgas de casa. Quédate junto a tu mesa y escucha. Ni siquiera escuches, espera. Pero ni siquiera esperes, quédate completamente

quieto y solo. Se te ofrecerá el mundo para el desenmascaramiento, no puede hacer otra cosa, extasiado se retorcerá ante ti" (A. 109).

Si de fuerte puede descomponer al mundo con la luz del espíritu, el lenguaje se volatiliza entonces con éste. A lo sumo es todavía posible reproducir con el lenguaje la extinción del mundo: así es como, dentro del mundo de la novela *El castillo,* desaparecen la sensualidad y la pesadez terrena, los hombres se desvanecen hasta transformarse en sombras; sus acciones, por ejemplo el comportamiento del alcalde, producen un efecto absurdo y grotesco; la sucesión temporal parece mantenerse, pero, por decirlo así, dejando muchas lagunas, pues de vez en cuando se interrumpe, y ya ni siquiera se puede confiar en el espacio acostumbrado con sus tres dimensiones. La lógica es al mismo tiempo llevada *ad absurdum,* como en un *koan,* una de las tareas mentales de los monjes zen, que tienen que experimentar la limitación de la razón a través de una dolorosa y convulsiva lucha por solucionar un problema insoluble. Eso ocurre no solamente en *El castillo,* también en ciertos textos paradójicos de las meditaciones, en la supresión del contacto y de la comunicación en los fragmentos, y en la prosa breve, como en *La salida* citada anteriormente y *Sobre las parábolas* (en este caso por el desconcertante desplazamiento de un lado al otro).

Pero con todo esto no vamos más allá de la negación del mundo sensorial. El único mundo real, el del espíritu, no se puede representar con los medios del lenguaje, así como no puede ser conocido ni comunicado lo indestructible que hay en nosotros y sobre nosotros. Sobre la verdad del ser puro se dice: "La verdad es indivisible, no puede por lo tanto conocerse a sí misma; quien la quiera conocer tiene que ser mentira" (A. 80). A lo sumo la totalidad de las manifestaciones posibles puede ser menos engañosa que una sola de ellas: "Confesión y mentira es lo mismo. Para poder confesar, se miente. No se puede expresar lo que se es precisamente porque se es; sólo se puede comunicar lo que no se es, es decir, la mentira. Sólo en el coro puede haber cierta verdad" (H. 343).

Kafka no ha renunciado al intento de expresar con palabras, por lo menos alusivamente, la verdad irreconocible, inexpresable; así como no ha renunciado a buscar a Dios y a tener esperanza en su gracia por encima del mérito y de la posibilidad. Escribir siguió siendo para él una forma, su forma de plegaria (H. 348), si bien reconocía también su insuficiencia e inutilidad. Pero precisamente esta humilde confesión le ayudó a sentirse

unido con sus congéneres, comunión de la que durante tanto tiempo se había sentido excluido: “La humildad les da a todos, hasta al que desespera en la soledad, la más firme relación con los congéneres, y por cierto en seguida, cuando se trata de una humildad total y duradera. Sólo se puede conseguir ésta porque es el verdadero lenguaje de la plegaria: simultáneamente adoración y la más firme unión” (A. 106).

Se cuenta que el rabino Jizchak de Psysha, el Jehudí, dijo: “Comprendí lo que se relata de nuestro padre Abraham: cómo investigaba el sol, la luna y las estrellas y en ninguna parte encontraba a Dios, y cómo al no encontrarlos se le manifestaba la presencia de Dios. Me mantuve con esta idea durante tres meses. Luego empecé yo mismo a investigar hasta que llegué a la verdad de no encontrar” (G. M. 165).

[1] Ulrich Gaier, “Chorus of Lies — On interpreting Kafka”, *German Life and Letter,* vol. 22, núm. 4 (julio de 1969), pp. 283 y ss.

[2] Véase por ejemplo la carta a Klopstock, Br. 364/365, y la dirigida a Brod desde Planà, fines de julio de 1922, Br. 400.

[*] *Welt,* mundo, en alemán, es ciertamente una palabra del género femenino, lo cual hace posible en el original un juego de palabras imposible de traducir al español.

LOS AFORISMOS DE KAFKA Y LA MÍSTICA JUDÍA

CUANDO Kafka habla de que su escribir es un “asalto a la frontera” —a la “última frontera terrenal”— y que se orienta hacia una nueva doctrina secreta o Cábala cuya realización se ha detenido o impedido solamente por la consagración al sionismo, hace referencia, al menos alusivamente, a dos posibilidades de una mística judía de nuestro tiempo: una que se podría caracterizar como orientada retrospectivamente, que intenta despertar las viejas ideas a una nueva vida; y la otra que mira hacia el futuro, que trata de abrir para los hombres de nuestro tiempo una experiencia mística de Dios. La expresión con que caracteriza la segunda posibilidad (volver a crear los antiguos siglos) alude por cierto al hecho de que también la nueva búsqueda de Dios se mueve en la dirección de la antigua. Y si, según las anotaciones del diario, no se trata sólo de un asalto “desde abajo, a partir del hombre”, sino al mismo tiempo de un asalto que desde arriba apunta hacia el hombre, en cierto modo de un ataque de Dios al hombre, entonces *Su* imagen tendrá más parecido con la de antiguo revelada.

Kafka tiene que haber conocido en todo caso la mística judía, aun cuando concede que, a consecuencia de la consagración al sionismo, no se ha alcanzado la nueva Cábala: quedan en pie los puntos de partida de los cuales habla. Si se observa desde más cerca se encuentran realmente sorprendentes coincidencias entre la imagen del mundo de los aforismos, tal como la hemos esbozado en los capítulos precedentes, y la Cábala. No es necesario en absoluto que a este respecto se trate siempre de la asimilación de pensamientos ajenos; teniendo en cuenta la capacidad de Kafka para el “pensamiento” místico intuitivo, no sería raro que resultaran ideas paralelas, tales como son posibles en la mística sin relación inmediata entre autores de las más distintas épocas y las confesiones religiosas. Pero cuando la coincidencia es tan grande como en nuestro caso, también habría que hablar de una influencia de la mística judía sobre la imagen del mundo de Kafka,

aun cuando no se pudiera dar ninguna prueba de que él haya conocido la Cábala.

Antes de estudiar estas relaciones, intentaremos encontrar algún indicio de cómo ha llegado él a ocuparse de textos de los místicos judíos. En esta ocasión tendremos que volver a su posición general respecto al judaísmo, que, con el paso del tiempo, se transforma de un frío escepticismo a un serio esfuerzo de acercamiento. De la irrespetuosa burla del joven Kafka sobre el rito judío, tal como él lo conoció al visitar el templo junto con el padre, el pasaje más característico es el que se encuentra en la *Carta al padre,* en donde se refiere a las escasas alegrías de estas actuaciones forzosas:

> “Me pasaba allí muchas horas bostezando y dormitando (tanto me he aburrido más tarde, creo, sólo en las clases de baile); trataba de contentarme, en lo posible, con las pocas pequeñas variaciones que allí había acaso cuando se abría el Arca de la Alianza, lo que me hacía recordar los quioscos de tiro al blanco donde, cuando se había dado en un punto negro, se abría también la portezuela de una caja; sólo que de allí siempre salía algo interesante, mientras que aquí aparecían siempre los mismos viejos muñecos sin cabeza (H. 198).

Si bien aquí hace que el tibio judaísmo del padre cargue con la propia incredulidad de Kafka, en una carta a Felice se refiere a la manera, más bien socialmente condicionada, como los judíos occidentales se aferran a unas pocas ceremonias religiosas, cuando, en ocasión de un casamiento en su familia, comprueba “que para la generalidad de los judíos, al menos entre nosotros, las ceremonias religiosas se han reducido al casamiento y al entierro”, lo que hace que ambas circunstancias se pongan en una “desconsiderada proximidad”: “uno ve realmente la mirada acusadora de la fe que se extingue” (Br. F. 244).

Ya entonces este rechazo despectivo de una piedad superficial se dirige bien claramente contra el judaísmo occidental, pues al conocer el teatro de los judíos orientales de una compañía ambulante que actúa en Praga entre 1911 y 1912, se ha puesto en contacto con otro judaísmo y con la posibilidad de una auténtica piedad judía. Con íntimo interés informa en las anotaciones de su diario que corresponden al año 1911 acerca de las tradiciones jasídicas y menciona por primera vez la Cábala (T. 127).

La nostalgia por una piedad tal como la que era usual en los círculos jasídicos (se llamaba allí “Debekuth”, “continua comunidad con Dios”, M.

G. G. 121) es lo que se desprende de otro pasaje de una carta que, como la recién citada, está dirigida a Felice:

> Vas al templo… ¿Y qué te hace perseverar, pensar en el judaísmo o en Dios? ¿Sientes —lo que es lo principal— ininterrumpidas relaciones entre ti y una altura o profundidad tranquilizadoramente lejana, en lo posible infinita? Quien siente siempre eso no ha de andar corriendo a la redonda como un perro perdido, mirando alrededor en muda súplica; no ha de sentir el anhelo de deslizarse a la tumba como si ésta fuera un cálido saco de dormir y la vida, una fría noche de invierno; no ha de creer ver, cuando sube por las escaleras que llevan a su oficina, que simultáneamente se precipita desde arriba por toda la escalera vibrando en medio de la luz insegura, dando vueltas por la rapidez del movimiento, sacudiendo la cabeza de impaciencia (Br. F. 289).

También se puede estar ininterrumpidamente en relación con un *deus absconditus* de la piedad mística infinitamente lejana, y frente a esta Debekuth el que no tiene fe ni patria siente su abandono y su miedo de caer en una profundidad vertiginosa como su desesperación.

Durante bastante tiempo la relación con el judaísmo oriental, en especial con el jasidismo, constituye el único lazo que los une con el judaísmo. Con base en las impresiones teatrales de los años 1911 y 1912 ha empezado a ocuparse de la literatura y de la historia judías. En el diario del año 1911 se lee bajo la fecha 1º de noviembre: "Hoy he empezado a leer con avidez y euforia la *Historia del judaísmo* de Graetz". Debe tratarse de la nueva edición en tres tomos publicada alrededor de 1906 de la *Historia popular de los judíos* del gran historiador —según la lista de la biblioteca de Kafka dada a conocer por Klaus Wagenbach, él poseyó más tarde la edición de 1923 con introducción de Rieger que tenía también tres tomos—,[1] y es posible que aquí conociera por primera vez una representación sistemática (por cierto que, de acuerdo con el espíritu del siglo XIX, muy crítica) de la mística judía. Más tarde le ayudaron a orientarse más detalladamente sobre este tema otros escritos de historiadores contemporáneos especializados en historia de la religión, por ejemplo el libro de M. Friedländer *Los movimientos religiosos dentro del judaísmo en la época de Jesús* (Berlín, 1905), que trata de la Gnosis, de los esenios y de otros movimientos heréticos; el trabajo de Walter Köhler sobre la Gnosis del año 1911, y las colecciones de leyendas y mitos judíos hechas por Alexander Eliasberg, Micha Josef bin Gorion, para mencionar sólo la bibliografía que poseía,

según el catálogo de su biblioteca.[2] No es posible comprobar si, además de esta bibliografía secundaria, penetró en las fuentes, ni cuándo esto pudiera haber sucedido. En 1921 pide a Brod una de las obras cabalísticas en hebreo con las que por aquella época está ocupado su amigo (Br. 303). Él conocía historias jasídicas por los libros de Martin Buber (T. 418, Br. 224), y por medio de revistas. "… Las historias jasídicas que hay en 'El eco judío' —escribe a Brod— no son quizá las mejores; no comprendo por qué, pero todas estas historias son lo único judío con lo cual, independientemente de mi estado anímico, me encuentro de inmediato y siempre a mis anchas; a todo lo demás me lleva un soplo y otra corriente de aire me aleja otra vez de ello" (Br. 172/173).

Su acercamiento al jasidismo y a la mística judía en general no significa sin embargo una profesión de fe en la religión judía a la cual los cabalistas, a pesar de sus casuales veleidades heréticas, se han aferrado, ni siquiera una clara decisión en favor del pueblo judío, o una adhesión al sionismo. Lee, por cierto, revistas sionistas, y opina sobre las cuestiones de la elección profesional, cuando se trata de judíos, desde el punto de vista de las posibilidades de trabajo en Palestina (Br. 364/365); pero todavía en julio de 1922 —apenas dos años antes de su muerte— le falta todo el suelo firme judío bajo los pies, como confiesa a Brod (Br. 404). Y por la misma época habla en una carta al amigo de que su padre no tiene ningún motivo ni para alabarlo ni para amarlo, y enumera las causas de ello, entre ellas su distanciamiento de la religión, lo que hace de él un hijo pródigo "extraño a la fe, de él no se puede esperar ni siquiera la plegaria por la salvación del alma" (Br. 401).

Y, sin embargo, a pesar de todo su recato respecto a cualquier atadura, a pesar de todas las reservas del intelecto y de la conciencia, algo ha cambiado en su distanciamiento de la fe judía: ahora comprende la significación de la ley y de la "Escritura" para su pueblo. Siempre cuando éste hubiera vivido dentro del orden dado por Dios, que le daba una forma y un carácter, no le podía pasar nada. Sólo cuando el pecado original de la humanidad se repitió en su pueblo y cada cual quiso ser amo de sí mismo, se perdió, junto con la protección de la ley, el contenido y el sentido de la vida. Dice a Janouch: "No es una casualidad que la Biblia sea llamada Escritura. Es la voz del pueblo judío, que no pertenece al ayer histórico sino

que es algo absolutamente presente… El pueblo de la Biblia es la reunión de individuos mediante la ley. Pero las masas de hoy en día se oponen a toda reunión. Tienden a desmembrarse, a causa de su anarquía interior. Tal es la fuerza instintiva de su incesante movimiento. Las masas se apresuran, corren, atraviesan el tiempo a paso de carga. ¿Hacia dónde? ¿De dónde vienen? Nadie lo sabe. Mientras más marchan tanto menos alcanzan una meta. Inútilmente consumen sus fuerzas. Creen que marchan. Pero en realidad —marchando en el mismo lugar— se precipitan en el vacío. Eso es todo. El hombre ha perdido aquí su patria" (J. 117/118).

Ahora bien, según esta explicación, parece ser una empresa desesperada el querer volver a someter a la masa, que confunde movimiento con progreso y equipara el desarrollo interior con el exterior, bajo el orden y la ley; pero más adelante, en el curso de la conversación, surge la idea de que el sionismo puede llevar a los judíos, que se han enajenado de sí mismos, "a las raíces". Sin embargo, al final Kafka vuelve a eludir la pregunta de si personalmente considera que el sionismo es el verdadero camino. "La verdad o la falsedad del camino sólo se pueden reconocer en la meta", dice (J. 118). Su modalidad escrupulosa, que le dificultaba todas las decisiones claras, no debe ser confundida con irresolución, aun cuando su comportamiento en el trato con los hombres haya podido provocar esta impresión.

Él no veía por cierto para los próximos tiempos ninguna otra salida para su pueblo fuera del sionismo, y en su último año de vida, cuando convivió con Dora Dymant, estaba decidido a irse con ella a Palestina (M. B. 175 nota); pero en este mismo año él se esforzó también seriamente por encontrar un acceso a la fe de su pueblo que para él, ciertamente, estaba sólo enterrada, no cerrada. Con la ayuda de Dora trató de perfeccionarse en el hebreo —Dora pertenecía a una familia judía oriental jasídica y dominaba tanto el hebreo como el yiddish—, y asistió a conferencias en la Universidad de Ciencias Judaicas, entre otros temas sobre el Talmud. Como quería casarse con Dora, escribió al padre de ella una carta en la que reconocía —como Dora informó a Max Brod— que no era ningún judío creyente en el sentido del padre; pero que, como hombre que se arrepentía y estaba dispuesto a convertirse, suplicaba ser aceptado en la familia (M. B. 181). No hay entonces dudas de que ha buscado un retorno a la religión de su pueblo, aunque por su escrupulosidad le ha resultado especialmente

difícil. Por lo demás, también durante los años en los que todavía no estaba dispuesto a convertirse, ha rezado (Br. F. 301 y 599) y ha leído la Biblia, y hasta ha tenido la piadosa superstición de abrirla tres veces para buscar palabras de consuelo (Br. F. 605).

Aun si no se hubiera producido esta conversión y se hubiera mantenido distante del judaísmo en sentido religioso y comunitario, no se podría negar la relación con la mística judía arraigada en su propio ser. Cuando hablemos de esta concordancia hemos de citar los escritos de la Cábala de acuerdo con la exposición sumaria de Gershom Scholem, gran conocedor de la mística judía, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, pues los textos originales son inaccesibles para quien no tiene adecuada formación filológica e histórica. Pero el mismo Kafka, muy probablemente, ha tomado de segunda mano su conocimiento de la Cábala.

Tanto en la mística judía como en la cristiana se distingue un Dios oculto de un Dios manifiesto y activo. El Dios al que se refieren las anotaciones del diario de Kafka que tratan de la "rugiente nada", los aforismos citados en el capítulo "Hombre y Dios", y las anotaciones de los cuadernos en octavo que proceden de la época de Zürau, es el mismo Dios informe e irreconocible de los místicos judíos que descansa en la profundidad de su propio ser: el ser absoluto, el Innominado que, según Isaac el Ciego, no aparece ni en la Biblia ni en el Talmud. De acuerdo con los cabalistas del siglo XIII estriba "en las profundidades de su nada" (J. M. 14). "Persiste en el silencio y sostiene al universo", como lo expresa Eleazar de Worms, uno de los jasidim alemanes (J. M. 120). No se manifiesta en la palabra sino en el Kabod, en la gloria, en el gran resplandor con el cual el hombre puede unirse (J. M. 120 y ss.).

Es el Kabod el que, en la parábola *Ante la ley,* trasmite al hombre de campo, poco antes de su muerte, un presentimiento de la subyugante gloria y grandeza del Señor de la ley y del juicio en lo "sagrado": descubre "en medio de la oscuridad un resplandor que brota incesantemente de la puerta de la ley" (E. 159).

Así como lo indestructible de Kafka representa al ser del hombre y del mundo, su sustancia, el Dios infinito e inasible de los místicos habita tanto en el fondo del alma del hombre como en el universo. En el "Canto de la unidad", un himno que pertenece al círculo de Judas el Hassid, se dice:

“Todo está en ti y tú estás en todo; tú rodeas al universo y llenas al universo; cuando surgió el universo, tú estabas en él, antes de que el universo surgiera, tú eras el universo” (J. M. 118).

De esta inmanencia de Dios, que contradice su absoluta trascendencia sólo para la lógica humana se explica la profunda vinculación de todos los hombres entre sí acerca de la cual habla Cordovero: “En cada uno hay también un trozo de su prójimo. Quien peca, entonces, no sólo se hiere a sí mismo sino también a esa parte de sí mismo que pertenece a su prójimo” (J. M. 306). Kafka explica de semejante manera, en el aforismo 70/71, “la unión inseparable, sin ejemplo, que hay entre los hombres”.

Lo que en los aforismos es llamado lo indestructible corresponde al puro yo espiritual de Abraham Abulafia (J. M. 155); y el acontecimiento que trata el aforismo que se refiere a la visita al santuario de lo sagrado, a la separación de todo lo terrenal y la liberación del fuego eterno, es la extática experiencia de Dios en “la luz del intelecto” de Abulafia, debido a la cual el alma se libra de todas las ataduras a las vanidades de este mundo para que la vida divina pueda penetrar en ella (J. M. 148-151).

En las meditaciones de Kafka apenas se habla del Dios activo, personal, que se ha manifestado tanto a los místicos judíos como a los patriarcas y profetas; sólo en los aforismos sobre el pecado original y la expulsión de los primeros hombres del paraíso aparece a menudo. La más antigua mística judía que, según la visión del carro divino, de la “Merkaba”, en el primer capítulo del profeta Ezequiel, es llamada “mística Merkaba”, trataba de captar contemplativamente la imagen de este Dios activo: la imponente aparición del Omnipotente en su trono celestial, dentro de la más alta de las salas por las que el alma tiene que pasar al subir al más allá, es descrita con loas hímnicas bajo la imagen de un santo rey. Todos los indignos que se habían atrevido a subir hasta él fueron detenidos por los porteros de las diferentes salas, quienes requerían de ellos un sello mágico con un nombre secreto; todo aquel que, a pesar de ello conseguía entrar, corría peligro de ser arrojado a un torrente de fuego por los ángeles que se encuentran en las puertas superiores. La mística Merkaba, como ya ha mostrado Politzer (P. 269/270), influye en la parábola *Ante la ley* en la idea de las salas y de los guardianes que prohíben la entrada de quienes no tienen derecho a ello. Es característico de la mística de Kafka que de la imagen del Señor que se encuentra en la séptima sala no quede nada más que un resplandor.

Merkaba, el carro de Dios, aparece —por supuesto que no con este nombre— en el fragmento donde se describe cómo el caminante lo encuentra y es recibido en el carro, y cómo “el Señor” nos sale al encuentro el Dios personal en el aforismo 13.

Por lo demás, el cielo de Kafka es mudo, Dios se ha apartado de su mundo, aunque éste, también cuando ha sido abandonado por Él, sólo por Él vive, y el mundo lo ha olvidado. Kafka no tiene ninguna participación en lo poco positivo de su tiempo, como lo sabemos por la confesión que hace en el tercer cuaderno en octavo. Tiene que tratar de encontrar a tientas un camino propio a través de la vida. Es probable que haya conocido la idea del Zimzum, uno de los pensamientos centrales de la mística de Isaac Luria. Según Luria, en el ser de Dios están contenidos el amor y la severidad, pero de tal manera que la dureza se disuelve en la gracia como un grano de sal en el océano. Sin embargo, por el Zimzum se separan la severidad del juez divino y la bondad. En el proceso universal alternan, como bajamar y pleamar, las épocas en las que Dios se retira y vuelve a extenderse (J. M. 288). Kafka ha concebido su época como periodo de bajamar divina, y ha visto en Dios, ante todo, al Dios que juzga. De ahí que el miedo haya sido tan poderoso en él y la débil esperanza en una gracia divina no lo haya podido acallar.

También la concepción del pecado original como catástrofe cósmica nos sale al encuentro tanto en Luria como en Kafka. En la profunda mística del cabalista de Safed, Adam Rischon, el hombre paradisiaco es un ser espiritual dentro de un mundo inmaterial. Por sus pecados caen él y el mundo en el ámbito de la materia; sus descendientes son seres materiales y espirituales, y debido a sus pecados se repite incesantemente la mezcla de lo puro con lo impuro (J. M. 307). Sólo en el curso de un proceso de purificación que se cumple en el Gilgul, la transmigración de las almas, se hace posible restaurar la primitiva imagen divina del hombre.

El aforismo 54 de Kafka deja establecido que sólo hay un mundo espiritual. Cuando el mundo sensorial es definido en esta sentencia como lo malo que hay en el mundo espiritual, y lo malo es caracterizado como pasajera necesidad del desarrollo humano, eso no significa otra cosa que una confirmación de que el mundo sensorial ha surgido por nuestro pecado original. Persiste en la medida en que separamos las cosas de su vinculación con Dios y las transformamos en objeto de nuestros instintos de poder, de

placer, de posesión. También según la Cábala el mal “no es otra cosa que aquello que aísla a las cosas de su unidad” (M. G. G. 63).

Tanto en la Cábala como en Kafka el árbol de la vida representa en el paraíso la unidad de todo el ser en la divinidad. Por el hecho de que Adán no comió de sus frutos sino de los del árbol del conocimiento se excluyó a sí mismo de la bienaventuranza.

La idea de Kafka de que, desde el pecado original, llevamos una doble existencia, y de que vivimos en la eternidad como seres creados por Dios y, simultáneamente, en el tiempo, como criaturas caídas, o —transferido a nuestras dimensiones— de que continuamente nos precipitamos de la eternidad a la temporalidad, se hace más clara si acudimos a los místicos judíos, especialmente a Moisés de León, para establecer comparaciones. Según el Zohar, el hombre tiene, además de las almas vegetativa, animal e intelectual, que están unidas en Nefesch, el alma natural, dos almas superiores, el Ruach, la razón (el *nous* de Platón), y Neschama, la chispa divina o el alma celestial. Las almas superiores están latentes en el hombre, y sólo son actualizadas por la meditación intuitiva y por un incansable trabajo en sí mismo. Neschama es incapaz de pecar y no puede ser castigado por Dios, pues el alma celestial es esencialmente igual a Él y Él no se puede castigar a sí mismo (J. M. 262 y ss.).

Neschama es evidentemente lo mismo que lo indestructible que hay en el hombre, según Kafka, e idéntico a su concepto del ciudadano del cielo. El hecho de que él opine que el observador no puede penetrar en el alma sino solamente divisar una zona marginal de ella, corresponde a la idea de la Cábala de que sólo Nefesch (que también incluye al intelecto) ha sido dado al hombre, mientras que la razón y el alma celestial permanecen ocultas al hombre común. Así es como, según la Cábala, también el ser en Dios mismo está más allá de toda experiencia racional, es suprarracional, pues en él todavía no se ha producido la escisión de la conciencia en sujeto y objeto. Esto ocurre sólo cuando, al progresar la revelación del Dios escondido, se manifiesta Bina, la razón divina (J. M. 240).

El ciudadano del cielo según Kafka nos sale al encuentro en la mística judía todavía en otra figura y con otro nombre: en Jakob de Kiev y otros místicos, que se ocupaban de prácticas ocultas, encontramos la idea de que con la naturaleza esencial del hombre está unido una especie de ángel personal que se le puede aparecer ante importantes decisiones, en

situaciones cruciales. Según la concepción de Gershom Scholem, este "yo angélico" corresponde al demonio personal de los neoplatónicos, demonio en el que se encarna la naturaleza perfecta del hombre. Y para el jasidismo alemán (por ejemplo, para Eleazar de Worms) todo hombre tiene su protoimagen celestial, su doble en el más allá. Las acciones del hombre ejercen una influencia sobre el doble que se encuentra en el cielo. En todo caso, respecto al otro que está dentro de nosotros o sobre nosotros, se trata de algo situado muy profundamente en el interior, u oculto en otro mundo, que sólo se manifiesta en los momentos de arrobamiento (M. G. G. 252-259).

Así como Isaac Luria considera que la tarea del hombre consiste en restaurar su primitiva imagen divina, Kafka cree en la posibilidad de un regreso del hombre al paraíso, con el cual cesa su doble existencia como ciudadano del cielo y de la tierra. En ambos casos la meta sólo se puede alcanzar a través de un largo proceso de desarrollo, pues el hombre se ha alejado demasiado de Adam Rischon. No basta una vida para superar la distancia; se necesitan muchas vidas para que puedan encontrar el camino del retorno, quizá no todos, pero por lo menos los que anhelan ser redimidos del destierro. Gilgul se transforma para Isaac Luria en la ley universal, el drama de la humanidad pasa a ser un "mito del exilio y de la redención" (se ha observado, probablemente con razón, que en su doctrina hay un eco del horror provocado por la expulsión de los judíos de España). Cada vida puede significar un paso hacia adelante o hacia atrás, el sufrimiento sirve en especial como prueba. El hombre se transforma así en un eterno peregrino que lleva en el destierro una vida de miedo y de persecución. De ahí que, una y otra vez, se le ofrezca la oportunidad de cumplir con las prescripciones de la ley divina a las que ha transgredido, y de expiar así sus pecados, por los que ha sido arrojado al exilio. Por cierto, muchos, en lugar de elevarse, caen todavía más profundamente, de tal manera que hasta las fuerzas anímicas intelectuales, animales y vegetales de Nefesch se extinguen en ellos, y ellos se transforman en animales, plantas o piedras. De este extremo degradamiento pueden ser redimidos sólo por la ayuda de almas emparentadas (J. M. 309/310). En *La metamorfosis,* pero también en otros textos de Kafka, el descenso a la existencia animal adquiere forma, como visión de horror.

Para Luria el sentido de la peregrinación se cumple cuando cada miembro del hombre que ha sido profanado por el pecado es santificado de nuevo mediante una vida intachable y se restaura así su protoimagen divina. En el libro *Tikkunei Zohar* se lee: "Feliz aquel que lo deja vivir en cada miembro y Le prepara allí un lugar para que habite, y hace de Él un rey sobre cada miembro por separado, de tal manera que ningún miembro suyo sea despojado de lo divino. Pues si en él hay sólo un miembro defectuoso en el cual Dios no habita, a causa de este miembro será llevado de vuelta a través del Gilgul al mundo, hasta que sea perfecto en sus miembros de manera que todos se perfeccionen en la protoimagen divina" (M. G. G. 217).

Mientras que Luria, con apasionada impaciencia, esperaba al Mesías como al redentor del exilio, Kafka no creía ciertamente que la peregrinación, cuyo fin no era previsible, pudiera ser abreviada por alguien que ayudara desde arriba. A este respecto estaba de acuerdo con la más antigua Cábala: según el libro Bahir las almas tienen que haber terminado en el exilio su peregrinación terrenal antes de que pueda nacer el Mesías (M. G. G. 201).

Según los místicos, para la meta, el regreso a Dios, no hay un solo camino transitable y seguro para todos, ni tampoco para Kafka. Después de que en la primera fase de su desarrollo, hasta que enfermó en 1917, se había distanciado de la vida, según hemos visto, para concentrar todas sus fuerzas en su trabajo literario, en la época de la reflexión en sí mismo y de la meditación sobre las últimas cosas, el escribir ya no le bastó como justificación de su existencia. Buscaba una fe en el sentido de la sentencia según la cual fe significa liberación de lo indestructible que hay en uno. El arte era entonces más bien un medio de liberarse, creando, de todo lo negativo que está adherido al creador, o —como se lee en un texto del tercer cuaderno en octavo— de apartar de sí al propio diablo, como hizo Sancho Panza cuando lo llamó Don Quijote y lo volvió así inofensivo, lo que le procuró además "un gran y útil entretenimiento hasta su fin" (H. 76/77). La cuestión era solamente si también la nueva meta, que estaba tan lejos, requería de él una renuncia a lo que constituye la felicidad para la mayoría de los hombres. En las sentencias del tercer cuaderno en octavo se formulan exigencias radicales que se condensan en las palabras "no sacudirse a sí

mismo sino consumirse a sí mismo", y se materializan en la imagen del mundo que se retuerce a los pies del indiferente al que no puede seducir.

Entre los místicos judíos había especialmente ciertos jasidim alemanes de la Edad Media que predicaban el apartamiento ascético de las cosas de este mundo. Se esforzaban por lograr una perfecta ecuanimidad anímica que hace recordar la ataraxia de los estoicos: "Quien es agraciado con Debekuth, el misterio de la adhesión a Dios, alcanza el misterio de la ecuanimidad; y quien tiene ecuanimidad alcanza el misterio de la soledad y a partir de él llega al Espíritu Santo y a la profecía" (J. M. 105). Según el *Sefer Hassidim,* hubo un jasid conocido por su severidad para consigo mismo y que rechazó por su parte que el Mesías o los perfectos tsadikim (justos) sufrieran por sus pecados: "Pero yo no quiero que nadie además de mí mismo sufra por mis pecados" (J. M. 115). (En el aforismo 102 de Kafka se lee: "Tenemos que sufrir también todo lo que se sufre por nosotros".) El mismo jasid se imponía a sí mismo las más severas penitencias por sus pecados y ponía en invierno los pies en agua fría hasta que quedaban congelados junto con el hielo. Otro devoto que se mortificaba a sí mismo se extendía diariamente delante de la puerta sobre el suelo a la hora de la plegaria, cuando la comunidad salía de la sinagoga, y agradecía a Dios cuando alguno pisaba su cuerpo. En Kafka encontramos semejantes ideas grotescamente anormales de castigos impuestos a sí mismo: cuando se reprocha atormentar a Felice con sus cartas, se ve a sí mismo cortado en pedazos, extendido por el suelo, y empuja un trozo tras otro hacia un rincón donde se encuentra un perro (Br. 114/115).

También entre los jasidim polacos, que a diferencia de sus predecesores alemanes tendían más bien a afirmar la vida, había algunos que vivían en permanente miedo ante el divino Juez que algún día les exigiría una rendición de cuentas por su vida en la temporalidad. Es característico el hecho de que Kafka, quien tenía una preferencia especial por las leyendas del jasidismo polaco reproducidas por Martin Buber, sólo mencione por su título una en la que se trata del temor de Dios y no del amor a Él: la historia "La vena", a la que considera "inhumanamente grandiosa" (Br. 443). El cuento trata de un discípulo del rabino Elimelich que, después de la muerte de su maestro, buscó otro, y se encontró con un enemigo del jasidismo, el rabino Mosche Efraim. El rabino Efraim opinaba que los jasidim se mortificaban demasiado y echaban a perder así la imagen de Dios que

debían perfeccionar. Recibió con reservas y frialdad al discípulo, rabino Mendel, y le preguntó, más por curiosidad que por interés personal: "¿Qué te ha parecido más maravilloso en el hombre maravilloso?" Y mientras preguntaba, pensaba: ahora este jasid con el rostro resplandeciente me hará conocer su verdadera modalidad y me contará alguna historia maravillosa. El rabino Mendel le contestó: "Día tras día, mientras mi maestro contemplaba cuán temible es Dios, sus venas se ponían rígidas como duras cuerdas. Y día tras día veía yo que esa vena que hay detrás del oído, que no teme a nada en el mundo y que sólo en la hora de la muerte tiembla, latía en él con fuerte pulso". El rabino Mosche Efraim guardó silencio. Luego dijo: "Yo no he sabido eso", y repitió dos veces: "Yo no he sabido eso", y recibió al rabino Mendel como a un hijo (G. M. 67/68).

Así como el maestro considera a su discípulo como hijo, la relación del hombre con Dios en los místicos judíos aparece, de otra manera que en los cristianos, no como la de la amada con el amado, sino como la relación del hijo con el padre. Así se puede comprender, en el caso personal de Kafka, que él haya temido más que amado a Dios.

Frente a las exigencias radicales de renunciar al mundo se encuentra en la segunda fase del desarrollo de Kafka la concepción de que es una cobardía eludir la vida; hay que tener el valor de enfrentarla y superarla. Cuando habla de la tarea de hacer pie en suelo firme, se refiere, como hemos visto, al deseo de una existencia plena tanto en sentido humano como en sentido divino: a la vida de un hombre que cumple con las exigencias que Dios y sus congéneres le plantean en el casamiento, en la profesión y en las relaciones con su pueblo.

Que es posible encontrar a Dios en el mundo, lo dice una frase de las leyendas jasídicas con insuperable brevedad: "Enoch era un zapatero remendón… Con cada puntada de su lezna, que unía la suela con la capellada, unía a Dios con su Schechina" (G. M. XXVII), al Dios eterno situado más allá de toda materialidad con el Dios que se encuentra en el mundo. Kafka admiraba la "vida útil y alegre" que se reflejaba en los escritos jasídicos redactados en yiddish y en polaco (T. 150). Como hemos visto, comparaba esta existencia en comunidad con Dios y con los hombres con la vida de su pueblo en Canaán. Sobre un fundamento religioso como el que reconocían los jasidim y los místicos judíos en general, también él habría podido asentar su vida. Ellos respetaban la Tora; pero Isaac Luria le

daba a cada creyente el derecho de comprender la doctrina y la ley a su manera: cada cual en Israel, manifiesta, "tiene una propia manera de leer la Tora, de acuerdo con la propia luz, y esta versión sólo puede ser encontrada por él". Esto, según el comentario de Gershom Scholem, significa: "La palabra de Dios envía a cada hombre un rayo de luz determinado, que le pertenece exclusivamente a él" (J. M. 229). También en Kafka tiene el hombre de campo, en la parábola *Ante la ley* su propia entrada a la ley, que sólo a él está destinada —en el caso de que no se deje detener por ningún guardián—. Un hombre como Kafka, al mismo tiempo escéptico y creyente, racionalista y soñador, fríamente razonador y, en lo más íntimo, apasionado, sólo podía encontrar su lugar entre los místicos. Sus empeños por iniciar una nueva Cábala, de los que habla en el diario, representan una nueva experiencia de Dios inspirada en la antigua Cábala que, a consecuencia del agotamiento y de la incredulidad de nuestra época no desemboca en una buena nueva; pero corresponde a la luz que muestra la salida a los viajeros de ferrocarril que se han accidentado en el túnel, en el caso de que agucen su vista lo más posible (H. 73).

Para establecerse en Canaán tenía, por cierto, que casarse, fundar una familia y educar hijos. Cuando tomó conciencia de que no le era posible casarse, porque era el ámbito más propio del padre (H. 217), volvió al camino desértico del renunciamiento. En esta tercera fase de su desarrollo se consoló con la idea de que el camino desértico quizá lo llevara más pronto hacia adelante. "Dices —le escribe a Brod— que si a mí la lucha por la perfección me hace imposible alcanzar a la mujer, tendría que hacerme imposible también todo lo demás, comer, trabajar en la oficina, etc. Es exacto… Esta imposibilidad existe también realmente, esta imposibilidad de comer, etc., sólo que no llama tanto la atención como la imposibilidad de casarse" (Br. 295/296). En esta época en que emigra de Canaán pronuncia también el juicio condenatorio del arte, en la carta a Brod que hemos citado en el capítulo anterior: en lugar de vivir y de superar al mundo viviendo, el escritor sueña su existencia ("la primera condición para ser escritor no es la vigilia sino el olvido de sí mismo", Br. 385).

Sólo en la fase final de su vida, durante el año que pasó con Dora, superó este "o lo uno o lo otro" y reconoció la verdad de la sentencia jasídica: "Hay dos clases de tsadikim (justos). Los unos aprenden y rezan durante todo el día y se mantienen alejados de todas las cosas inferiores

para poder alcanzar la santidad. Pero los otros no piensan en sí mismos, sino que meditan sobre la manera de elevar de nuevo a Dios las santas chispas que están hundidas en todas las cosas, y se resignan a todas las cosas inferiores” (G. M. 191/192).

Cuando el hombre redime todas las chispas caídas y santifica la vida diaria, contribuye a llevar al mundo de vuelta a Dios. Así es como el jasid puede pronunciar las palabras paradójicas sobre el poder del hombre que, sin embargo, ha sido expulsado del paraíso: “Todos los mundos dependen de sus obras, todos esperan ansiosamente la doctrina y las buenas acciones de los hombres” (G. M. XXIV/XXV).

También en los aforismos de Kafka hemos observado una tendencia a utilizar giros paradójicos. Con esto llegamos a otro tipo de concordancia que, más allá de la misma orientación del pensamiento intuitivo, existe entre la Cábala y Kafka: a la lógica mística y al lenguaje metafórico que el autor tiene en común con los judíos esotéricos. Aquí se trata por cierto de un rasgo fundamental de la mística en general, que se encuentra también en el maestro Eckhart o en los sufíes: sobre intuiciones místicas y visiones sólo es posible hablar alusivamente y en cifras y símbolos, que se repiten continuamente.

En la lógica mística no tienen vigencia ni el principio de identidad ni el de contradicción. En Kafka se encuentran todas las formas posibles de paradoja: afirmación y negación existen a la par; se hace una afirmación, se niega y se vuelve a hacer; un sustantivo es negado por su adjetivo.[3] La “forma más paradójica de la paradoja” es la comprobación de que algo es posible, pero, precisamente por ello, es imposible, comprobación a que se refieren las palabras de Bürgel al final del capítulo decimoctavo de *El castillo:* “Vaya, pues; quién sabe qué le espera allá, aquí todo está lleno de oportunidades. Sólo que hay en verdad oportunidades que, en cierto sentido, son demasiado grandes para aprovecharlas; hay cosas que sólo fracasan por sí mismas”.[4] En los capítulos precedentes hemos señalado la estructura paradójica del aforismo 64/65 y del cuarto “aforismo Él”.

En el Zohar se pregunta: “¿Qué es la serpiente que vuela por el aire y que marcha aislada…? ¿Qué es el águila que anida en el árbol que no existe? ¿Qué son sus crías, que crecen, pero no entre las criaturas que

fueron creadas…? ¿Qué son aquellos respecto a los cuales tiene validez el hecho de que cuando bajan suben?” (J. M. 183).

La tensión del pensar y del sentir místicos se expresa en los giros superlativos, en los cuales la intensificación del significado puede ser alcanzada también por medio de palabras especialmente expresivas, como en el aforismo 35 citado en el capítulo anterior que trata acerca de la irrealidad del mundo material del haber frente al ser único verdadero y real y sobre la imposibilidad de unir el tener y el ser, que se asfixia en la materia: “No hay un haber, sólo un ser, un ser que anhela el último aliento, que anhela asfixiarse”. No es raro que los giros paradójicos se unan con una tensión superlativa, por ejemplo en la sentencia sobre el Mesías antes citada. En el Zohar se habla igualmente del “misterio de los misterios” o de lo “no concebible y sellado” (J. M. 182/183).

Más allá de la preferencia por giros paradójicos, figuras retóricas como el oxímoron, intensificaciones y superlativos, Kafka comparte con cabalistas y místicos en general el pensamiento basado en imágenes. Según Scholem, “las decisivas creaciones de la Cábala, desde su primer asiento literario, son imágenes de un contenido mítico a menudo impresionante… Pero a la par, y casi siempre simultáneamente, encontramos una tendencia a la justificación especulativa y a la interpretación conceptual de estos símbolos” (K. S. 129). El pensamiento en imágenes de Kafka se acredita en los aforismos, cuando un pensamiento es reproducido de una manera tan concentrada y expresiva como en la conocida sentencia 63 sobre el valor y la incapacidad del artista para la verdad: “Nuestro arte es un ser cegado por la verdad: la luz que da en el caricaturesco rostro que retrocede es verdadera, ninguna otra cosa más”. A veces sus aforismos tienden a la parábola, solamente que la forma aforística que impone brevedad les impide desarrollarse, como por ejemplo cuando habla del artista que arruina al hombre con el que está orgánicamente unido, así como un parásito al ser viviente al que se adhiere. También en la suma importancia atribuida a la palabra, tan significativa para Kafka, a pesar de su sentimiento de la limitación de las posibilidades expresivas del lenguaje, concuerda con los místicos judíos. Los pasajes que faltan en la primera edición de las *Conversaciones con Kafka* de Gustav Janouch y que sólo fueron incorporados en la edición de 1968, contienen un material, que en parte

todavía no ha sido debidamente valorado, sobre el tema del criterio de Kafka sobre el lenguaje.

No es raro que las visiones de los místicos sean el resultado de sueños. No son pocos los que consideraron al sueño como fuente de revelación divina e hicieron a Dios preguntas para las que recibieron respuestas en sueños. Así es como tenemos de Jacobo Halevi, que perteneció al jasidismo del siglo XIII, toda una colección de *Mensajes celestiales* que él recibió por el camino del sueño (J. M. 112). Kafka comprueba ya muy temprano en la anotación de su diario que corresponde al 3 de octubre de 1911, que sus capacidades poéticas son mayores en la mañana, después de despertar, y de noche, antes de dormirse, cuando sus sueños "irradian… ya sobre la vigilia" (T. 54).[5]

Existe por último una relación entre el humor grotesco de Kafka y ciertas anécdotas del jasidismo polaco. Había especialmente entre los discípulos del Maggid de Meseritz una cantidad de bromistas que hacían volteretas en calles y plazas y toda clase de disparates (J. M. 367). El mismo Baalschem contaba con placer una antigua historia talmúdica que permite comprender por qué el teatro yiddish, las historias y los chascarrillos tenían tanto éxito en Polonia aun entre los judíos piadosos, cuando éstos no eran fanáticos. Trata del rabino Beroka, que solía visitar diariamente la plaza del mercado de su ciudad en Babilonia, donde de vez en cuando se encontraba con él el profeta Elías. "Una vez le preguntó: '¿Hay ahora en la plaza del mercado algún hijo del mundo futuro, es decir, algún aspirante a la bienaventuranza eterna?' Mientras preguntaba pasaron dos hermanos, y el profeta Elías dijo: 'Estos dos'. Él fue y les preguntó: '¿Qué hacéis?' Ellos dijeron: 'Somos bufones. Si alguien está triste tratamos de alegrarlo; si vemos gentes que riñen, tratamos de conciliarlos." Gershom Scholem, que cuenta la historia, añade: "Estos bufones son justos, según el sentir de Baalschem. No se quedan en sus casas pensando en su propia salvación. Trabajan en la animada y sucia plaza del mercado, como a él le gustaba hacerlo. Su capacidad para la comunidad con Dios, como él lo ve, se acredita en la tarea de penetrar la materia y de elevarla a lo espiritual" (M. G. G. 123).

Cuando Kafka, poco antes de su muerte, encontró en Dora Dymant a la compañera de su vida a la cual ya había renunciado, y a través de la

comunidad con ella pudo reencontrarse con su pueblo, señaló en su sátira *Josefina la cantora o el pueblo de los ratones,* que siguió al misterio que es en realidad la novela *El castillo,* al arte, al cual poco antes habían condenado como una tentativa del artista por engañarse a sí mismo, la misma modesta misión que Baalschem: facilitar al hombre la vida. En los "conciertos" de Josefina toman aliento los oyentes. "Aquí, en las escasas pausas que hay entre las luchas, sueña el pueblo; es como si en el individuo se aflojaran los miembros, como si al que no tiene tranquilidad se le permitiera extenderse y estirarse a placer sobre el vasto y cálido lecho del pueblo. Y en medio de estos sueños suena, aquí y allá, el silbido de Josefina… Hay en él algo de la pobre y breve infancia, algo de la felicidad perdida que nunca se puede volver a encontrar; pero también algo de la vida activa de hoy, de su limitada, incomprensible y sin embargo persistente e inextinguible animación. Y todo esto no está dicho en tono solemne, sino ligeramente, susurrando, en confianza…" (E. 282).

[1] Klaus Wagenbach, *Franz Kafka,* Berna, Francke 1958, p. 256.

[2] *Ibid.,* pp. 251-263.

[3] Véase Shimon Sandbank, "Structures of paradox in Kafka", *Modern Language Quarterly* (diciembre de 1967), pp. 462 y ss.

[4] Franz Kafka, *Die Romane,* Fráncfort del Meno, S. Fischer, 1966, p. 722.

[5] El libro de Michel Dentan, *Humour et création littéraire dans l'oeuvre de Kafka* (Ginebra, 1961) contiene un excelente análisis del proceso creador de Kafka, que a partir de las imágenes oníricas llega a las estructuras literarias.

APÉNDICE

CONSIDERACIONES SOBRE PECADO, SUFRIMIENTO, ESPERANZA Y EL VERDADERO CAMINO

Seguimos aquí la copia en limpio hecha por el propio Kafka, tal como él la escribió con tinta en distintas hojas —aunque sin títulos—; y adoptamos también la numeración de los aforismos tal cual él mismo lo ha indicado. [Nota de Max Brod.]

1 El verdadero camino va por una cuerda que no ha sido tendida en lo alto, sino apenas sobre el suelo. Parece destinada más a hacer tropezar que a que se camine por ella.

2 Todos los errores humanos son impaciencia, una prematura interrupción de lo metódico, un aparente implantar de la cosa aparente.

3 Hay dos pecados capitales humanos de los que se derivan todos los otros: impaciencia y desidia. A causa de la impaciencia han sido expulsados del paraíso, a causa de la desidia no vuelven a él. Pero quizás haya sólo un pecado capital: la impaciencia. A causa de la impaciencia han sido expulsados, a causa de la impaciencia no vuelven.

4 Muchas sombras de los muertos se dedican únicamente a lamer las olas del Leteo, porque proviene de nosotros y tiene todavía el sabor salado de nuestros mares. De asco se resiste entonces el río, su corriente se vuelve hacia atrás y lleva flotando a los muertos de vuelta a la vida. Pero ellos están felices, cantan canciones de gratitud y acarician al indignado.

5 A partir de determinado punto ya no hay regreso. Es preciso alcanzar este punto.

6 El momento decisivo del desarrollo humano es perpetuo. Por eso todos los movimientos espirituales revolucionarios que declaran nulo todo lo anterior tienen razón, pues todavía no ha ocurrido nada.

7 Uno de los medios de seducción más efectivos que tiene el mal es invitar a la lucha.

8 Es como la lucha con las mujeres, que termina en la cama.

9 A. se siente muy orondo, cree haber progresado mucho en el bien, puesto que, como si fuera manifiestamente un objeto más y más atractivo, se siente cada vez más expuesto a tentaciones que le llegan de direcciones que hasta entonces le eran totalmente desconocidas.

10 Pero la explicación correcta es que un gran diablo se ha instalado en él, y que el gran número de los diablos pequeños acude para servir al grande.

11/12 Diferencia de las maneras como se puede contemplar, acaso, una manzana: la manera como la ve el niño que tiene que estirar el cuello para poder apenas observar la manzana sobre la tabla de la mesa, y la manera como la ve el dueño de casa, que toma la manzana y la pasa libremente a los comensales.

13 Una primera señal de que empieza el conocimiento es el deseo de morir. Esta vida parece insoportable; otra, inalcanzable. El hombre ya no se avergüenza de querer morir; pide ser trasladado de la antigua celda, la que odia, a otra nueva que después aprenderá a odiar. Tiene cierta influencia un resto de fe respecto a que, durante el traslado, se presentará casualmente el Señor para ver al prisionero y decir: “No volváis a encerrar a éste. Viene conmigo”.

14[*] Si caminaras por una llanura y tuvieras la buena voluntad de andar y, sin embargo, retrocedieras, sería una situación desesperada; pero como escalas una pendiente abrupta, tan abrupta acaso como tú mismo eres visto desde abajo, es posible que también los retrocesos sean causados tan sólo por la condición del suelo, y no tienes que desesperar.

15 Como un camino en otoño: no bien se lo ha limpiado, se vuelve a cubrir de hojas secas.

16 Una jaula fue a buscar a un pájaro.

17 Nunca estuve en este lugar: otro ritmo tiene la respiración, y junto al sol, más resplandeciente que él, brilla una estrella.

18 Si hubiera sido posible edificar la torre de Babel sin subir a ella, esto habría sido permitido.

19* No dejes que el mal te haga creer que puedes tener secretos delante de él.

20 Irrumpen leopardos en los templos y se beben el contenido de los cántaros del sacrificio; esto se repite una y otra vez; finalmente se le puede prever y se transforma en parte de la ceremonia.

21 Tan firmemente como la mano agarra la piedra. Pero la agarra sólo para arrojarla tanto más lejos. Pero también a esa lejanía lleva el camino.

22 Tú mismo eres la tarea. No hay ningún discípulo ni a lo largo ni a lo ancho.

23 Del verdadero adversario pasa a ti un ilimitado valor.

24 Comprender la felicidad de que el suelo sobre el que estás de pie no puede ser más grande que los dos pies que lo cubren.

25 ¿Cómo es posible alegrarse del mundo más que cuando se huye de él?

26* Hay innumerables escondites, pero sólo una salvación; mas, a su vez, hay tantas posibilidades de salvación como escondites.

* Hay una meta, pero no hay camino; lo que llamamos camino es vacilación.

27 Todavía se nos ha encargado hacer lo negativo; lo positivo ya nos ha sido dado.

28 Una vez que has dejado entrar lo malo en ti, ya no requiere que creas en ello.

29 Las segundas intenciones con las que dejaste entrar lo malo en ti no son las tuyas sino las de lo malo.

* El animal le quita al amo el azote y se azota a sí mismo para llegar a ser amo, y no sabe que eso es sólo una fantasía producida por un nuevo nudo que hay en la correa con que azota el amo.

30 Lo bueno es en cierto sentido desesperante.

31 No me esfuerzo por lograr el dominio de mí mismo. Dominio de sí mismo quiere decir: querer actuar en un lugar cualquiera de las infinitas irradiaciones de mi existencia espiritual. Pero si tengo que trazar a mi alrededor tales círculos, entonces es preferible que lo haga pasivamente, con la mera contemplación del enorme complejo, y que solamente me lleve a casa el tónico que da *e contrario* esta vista.

32 Las cornejas afirman que una sola corneja puede destruir el cielo. No hay dudas al respecto; pero esto no prueba nada contra el cielo, pues cielo significa, precisamente, imposibilidad de cornejas.

33* Los mártires no menosprecian el cuerpo, hacen que se lo levante sobre la cruz. Coinciden en ello con sus contrarios.

34 Su desfallecimiento es el del gladiador después de la lucha, su trabajo fue blanquear un rincón de la pieza de un empleado.

35 No hay un haber, sólo un ser, un ser que anhela el último aliento, que anhela asfixiarse.

36 Antes yo no comprendía por qué no recibía ninguna respuesta a mis preguntas; hoy no comprendo cómo podía creer que podía preguntar. Pero

yo no creía en absoluto, solamente preguntaba.

37 Ante la afirmación de que quizá *poseía* pero no *era*, su respuesta fue solamente temblor y palpitaciones.

38 Uno se sorprendió de lo fácilmente que recorrió el camino de la eternidad, pues lo pasó a la carrera, cuesta abajo.

39a Al mal no se le puede pagar en cuotas… y ello se intenta incesantemente.

Se podría pensar que Alejandro el Magno, a pesar de los triunfos guerreros de su juventud, a pesar del excelente ejército que había formado, a pesar de todas las fuerzas que sentía en sí mismo, dirigidas a transformar el mundo, se hubiera detenido ante el Helesponto y no lo hubiera atravesado nunca; y no por miedo, ni por indecisión, ni por debilidad de la voluntad, sino por pesadez terrenal.

39b El camino es infinito, no hay nada que quitar, nada que añadir y, sin embargo cada uno agrega todavía su propia vara infantil. “Ciertamente, tienes que recorrer también esta vara de camino, nada se te va a olvidar.”

40 Sólo nuestro concepto del tiempo hace que llamemos alguna vez al juicio final; en realidad es un juicio sumarísimo.

41 La desproporción del mundo parece ser, consoladoramente, sólo numérica.

42 Dejar caer sobre el pecho la cabeza llena de asco y de odio.

43 Todavía juegan en el patio los perros de caza; pero la caza no se les escapa, por mucho que corra ahora por los bosques.

44 Te has enjaezado ridículamente para este mundo.

45 Cuanto más caballos atas, tanto más rápido va…, es decir: no arrancar el bloque de su asiento, lo que es imposible; sino destrozar las correas y, así, el alegre viaje vacío.

46 La palabra *sein* tiene en alemán dos significados: ser y ser de él.

47 Se les dio a elegir entre llegar a ser reyes o correos de los reyes. A la manera de los niños, todos quisieron ser correos. Por eso no hay nada más que correos, recorren a la carrera el mundo y, como no hay reyes, se gritan mutuamente los partes, que han perdido sentido. Les gustaría poner un fin a su miserable vida, pero no se atreven a hacerlo a causa del juramento que han prestado para su cargo.

48 Creer en el progreso no significa creer que ya ha ocurrido un progreso. Eso no sería fe.

49 A. Es un virtuoso, y el cielo es su testigo.

50* El hombre no puede vivir sin una confianza duradera en que hay algo indestructible en él; tanto lo indestructible como también la confianza en ello pueden permanecer constantemente ocultos. Una de las posibilidades de que se exprese este permanecer oculto es la fe en un Dios personal.

51* Se requería la mediación de la serpiente: el mal puede seducir al hombre, pero no llegar a ser hombre.

52* En la lucha entre ti y el mundo ponte de parte del mundo.

53 No está permitido quitar nada a nadie con engaños, ni siquiera al mundo, su victoria.

54 No hay nada más que un mundo espiritual; lo que llamamos mundo sensorial es el mal en el mundo espiritual; y lo que llamamos mal es sólo una necesidad de un momento de nuestro eterno desarrollo.

* Con la más intensa luz se puede disolver el mundo. Éste se mantiene firme ante los ojos débiles, se avergüenza ante los que son todavía más débiles, y aniquila al que se atreve a contemplarlo.

55 Todo es engaño: buscar el mínimo de ilusiones, permanecer en lo usual, buscar el máximo. En el primer caso se engaña al bien cuando se quiere

tomar muy a la rápida su adquisición, al mal porque se le ponen condiciones de lucha muy desfavorables. En el segundo caso se engaña al bien al no buscarlo ni siquiera en lo terrenal. En el tercer caso se engaña al bien al alejarse lo más posible de él, al mal porque se espera hacerlo impotente al darle el máximo de intensidad. Preferible sería entonces el segundo caso, pues al bien se lo engaña siempre y al mal en este caso no, por lo menos según la apariencia.

56 Hay preguntas sobre las cuales no podríamos pasar si por naturaleza no hubiéramos sido librados de ellas.

57 Para todo lo que se encuentra fuera del mundo sensorial, el lenguaje sólo se puede utilizar alusivamente, pero nunca comparativamente, ni siquiera por aproximación; pues, de acuerdo con el mundo sensorial, sólo trata de la posesión y de sus relaciones.

58* Se miente lo menos posible sólo si se miente lo menos posible, no si se tienen las menos oportunidades posibles para ello.

59* Un escalón que no ha sido curvado por los pasos es, considerado en sí mismo, sólo algo yermo hecho de madera.

60 Quien renuncia al mundo tiene que amar a todos los hombres, pues renuncia también al mundo de ellos. Empieza por ello a presentir el verdadero ser humano, del que no es posible sentir otra cosa que amor, suponiendo que se sea su igual.

61* Quien dentro del mundo ama a su prójimo no hace ni más ni menos injusticia que quien dentro del mundo se ama a sí mismo. Quedaría sólo la pregunta de si es posible lo primero.

62 El hecho de que no hay nada más que un mundo espiritual nos quita la esperanza y nos da la certeza.

63 Nuestro arte es un ser cegado por la verdad: la luz que da en el caricaturesco rostro que retrocede es verdadera, ninguna otra cosa más.

64/65 La expulsión del paraíso es, en lo fundamental, eterna: pues la expulsión del paraíso es por cierto definitiva, la vida en el mundo es inevitable; pero la eternidad del acontecimiento (o expresándolo temporalmente, la eterna repetición del acontecimiento) hace sin embargo posible que no sólo podamos permanecer constantemente en el paraíso, sino que de hecho estemos allí permanentemente, sin que importe que aquí lo sepamos o no.

66 Es un ciudadano libre y respetado de la tierra, ya que está puesto en una cadena suficientemente larga para que puede alcanzar libremente todos los ámbitos terrestres, pero que sólo tiene tal longitud que nada puede llevarlo más allá de las fronteras de la tierra. Mas al mismo tiempo es también un ciudadano libre y respetado del cielo, ya que está puesto en una cadena en el cielo que ha sido calculada de manera semejante. Si quiere bajar a la tierra lo estrangula el collar del cielo; si quiere subir al cielo, lo estrangula el de la tierra. Y a pesar de ello tiene todas las posibilidades, y lo siente, hasta se niega a atribuir todo esto a una falla en el primer encadenamiento.

67 Corre detrás de los hechos como un principiante en el arte de patinar, que además practica en algún lugar donde está prohibido.

68 ¡Qué cosa hay más alegre que la fe en un dios doméstico!

69 Teóricamente hay una perfecta posibilidad de felicidad; creer en lo indestructible que hay en uno y no empeñarse por conseguirlo.

70/71 Lo indestructible es una cosa; todo hombre individualmente es ello, y ello es común simultáneamente a todos, de ahí la unión inseparable, sin ejemplo, que hay entre los hombres.

72* En el mismo hombre hay conocimientos que, a pesar de que difieren por completo, tienen el mismo objeto, de ahí que haya que concluir que en el mismo hombre hay diversos sujetos.

73 Come los desperdicios que caen de la propia mesa; por eso durante un rato se sacia más que todos, pero se olvida de comer arriba de la mesa; por eso también deja de haber desperdicios.

74 Si lo que debió de ser destruido en el paraíso era destructible, entonces no ha sido nada decisivo; pero si era indestructible, entonces hemos vivido con una fe errónea.

75[*] Ponte a prueba en tus relaciones con la humanidad. A los que dudan los hace dudar, a los que creen, creer.

76 Este sentimiento: “Aquí yo no echo anclas”… ¡Y en seguida sentir alrededor de uno la ola que ondula y que lo lleva!

Un cambio repentino. Acechando, angustiosa, esperanzada rodea la respuesta a la pregunta, busca con desesperación en su rostro inaccesible, la sigue por los caminos más absurdos, es decir, los que más apartan de la respuesta.

77 El trato con los hombres seduce a observarse a sí mismo.

78 El espíritu sólo se vuelve libre cuando deja de ser sostén.

79 El amor sensual lo engaña a uno y le hace perder el celestial; solo no podría lograr tal efecto, pero como tiene inconscientemente en sí el elemento del amor celestial, lo puede.

80 La verdad es indivisible, no puede por lo tanto conocerse a sí misma; quien la quiera conocer tiene que ser mentira.

81 Nadie puede exigir lo que, en última instancia, lo perjudica. Pero esto es lo que parece —y quizá siempre— ocurrir con el individuo; así es como esto se explica por el hecho de que hay alguien en el hombre que exige algo que le es útil a este alguien, pero que perjudica gravemente a un segundo alguien al cual a medias se acude para que juzgue el caso. Si el hombre desde el comienzo, y no sólo en el momento de juzgar, se hubiera puesto de parte del segundo alguien, se habría extinguido el primer alguien y, con él, la exigencia.

82 ¿Por qué nos quejamos del pecado original? No hemos sido expulsados del paraíso por culpa de él, sino a causa del árbol de la vida, para que no comamos de él.

83 No sólo somos pecadores porque hemos comido del árbol del conocimiento, sino también porque no hemos comido del árbol de la vida. De pecado es el estado en que nos encontramos, aparte de la culpa.

84 Fuimos creados para vivir en el paraíso; el paraíso estaba destinado a servirnos. Nuestro destino ha sido modificado; que esto haya ocurrido también con el destino del paraíso, no se dice.

85 El mal es una irradiación de la conciencia humana en ciertas situaciones transitorias. No es propiamente el mundo sensorial apariencia, sino lo malo que hay en él, que es lo que forma sin duda a nuestros ojos el mundo sensorial.

86 Desde el pecado original somos esencialmente iguales en la capacidad de conocer el bien y el mal; sin embargo, buscamos justamente en esto nuestras ventajas especiales. Pero sólo más allá de dicho conocimiento comienzan las verdaderas diferencias. La apariencia opuesta es suscitada por lo siguiente: nadie se puede conformar con el conocimiento solo, sino que tiene que esforzarse por actuar de acuerdo con él. Pero a tal fin no le ha sido dada la fuerza suficiente, de ahí que tenga que destruirse a sí mismo, aun corriendo peligro de no recibir por ello la fuerza necesaria; mas no le queda otra cosa que este último intento. (Éste es también el sentido de la amenaza de muerte hecha al prohibir que se coma del árbol del conocimiento; quizá tal es también el sentido originario de la muerte natural.) “Ahora bien, el hombre tiene miedo de intentar esto; prefiere anular el conocimiento del bien y del mal (la denominación ‘pecado original’ se remonta a este miedo); pero no es posible anular lo ocurrido, sino sólo hacerlo borroso.” Con este fin surgen las motivaciones. Todo el mundo está lleno de ellas, todo el mundo visible no es quizá otra cosa que una motivación del hombre que durante un instante quiere descansar. Un intento de falsificar el hecho del conocimiento, de transformar el conocimiento tan sólo en una meta.

87 La verdadera fe es por eso como una guillotina, tan pesada, tan ligera.

88 La muerte está ante nosotros acaso como en la pared del aula hay un cuadro que representa la batalla de Alejandro. Se trata de que por medio de nuestros hechos, ya en esta vida, oscurezcamos o borremos por completo la imagen.

89 Un hombre tiene voluntad libre de tres maneras: En primer lugar, fue libre cuando quiso esta vida; ahora no la puede anular, pues ya no es más el mismo que entonces quería aquello, a menos que lo fuera sólo en la medida en que realiza su voluntad de entonces, en la medida en que vive.

En segundo lugar, es libre en la medida en que puede elegir la marcha y el camino de esta vida.

Es libre en tercer lugar en la medida en que, como aquel que volverá a ser alguna vez, tiene la voluntad de marchar por la vida en cualquier condición y de encontrarse de esta manera consigo mismo, y por un camino que es ciertamente elegible, pero hasta tal punto laberíntico que no deja sin tocar ni el menor sitio de esta vida.

Tales son las tres maneras de la voluntad libre; pero como son simultáneas hay también una sola manera, y es en lo fundamental tanto una sola que no hay lugar para ninguna voluntad, ni para la libre ni para la sierva.

90 Dos posibilidades: hacerse infinitamente pequeño o serlo. Lo segundo es perfección, por lo tanto inactividad; lo primero, comienzo, por lo tanto acción.

91* Para evitar un error verbal: lo que debe ser destruido activamente tiene que haber sido bien firme antes; lo que se desintegra, se desintegra, pero no puede ser destruido.

92 La primera adoración de ídolos fue seguramente el miedo a las cosas; pero, en relación con él, miedo a la necesidad de las cosas, y, también en relación con él, miedo ante la responsabilidad por las cosas. Tan enorme parecía esta responsabilidad que no se atrevía a atribuírsela a un solo ser extrahumano, pues por la mediación de un solo ser la responsabilidad humana aún no quedaría suficientemente aliviada, el trato solamente con un ser aún estaría demasiado manchado por la responsabilidad; por eso es que

se dio a cada cosa la responsabilidad por sí misma, más todavía, se dio a estas cosas también una responsabilidad relativa por los hombres.

93* ¡Psicología por última vez!

94 Dos tareas del comienzo de la vida: estrechar cada vez más tu círculo y probar una y otra vez si no te mantienes escondido en alguna parte fuera de tu círculo.

95* El mal es a veces en la mano como un instrumento; se lo reconozca o no, es posible dejarlo a un lado sin oposición, si es que se tiene la voluntad.

96 Las alegrías de esta vida no son las de Él, sino nuestro miedo de subir a una vida superior; los tormentos de esta vida no son los de Él, sino nuestro propio tormento a causa de aquel miedo.

97 Sólo aquí es sufrimiento el sufrimiento. No como si los que aquí sufren debieran ser elevados en otra parte a causa de este sufrimiento, sino de tal manera que lo que en este mundo se llama sufrimiento es en otro mundo bienaventuranza, sin que se lo cambie, librado sólo de lo que es contrario a él.

98* La idea de la infinita extensión y plenitud del cosmos es el resultado de la máxima mezcla posible de penosa creación con libre conocimiento de sí mismo.

99 Cuánto más oprimente que la más implacable certeza de nuestro actual estado pecador es hasta la más débil certeza de la eterna justificación que nos tocará un día por nuestra temporalidad. Sólo la fuerza para soportar esta segunda certeza, que en su pureza abarca por completo a la primera, es la medida de la fe.

* Varios suponen que, junto al gran engaño original, se organiza en cada caso especialmente para ellos un pequeño engaño particular que, por tanto, cuando se representa sobre la escena un juego amoroso, la actriz tiene, fuera de la falsa sonrisa dedicada al amado, una disimulada y especial sonrisa

para ese determinado espectador que se encuentra en la última galería. Esto significa ir demasiado lejos.

100 Es posible tener conocimiento de lo diabólico, pero no fe en ello; pues fuera de lo diabólico que existe, no hay más.

101 El pecado se presenta siempre abiertamente y puede captarse al punto con los sentidos. Anda sobre sus raíces y no debe ser arrancado.

102 Tenemos que sufrir también todo lo que se sufre por nosotros. Todos nosotros no tenemos *un* cuerpo, sino *un* crecimiento, y esto es lo que nos hace pasar por todos los dolores, ya bajo una forma, ya bajo otra. Así como el niño se desarrolla a través de todos los estadios de la vida hasta que llega a ser viejo, hasta la muerte (y ese estadio final le parece en el fondo inalcanzable, en el anhelo o en el miedo, al estadio anterior), así también nos desarrollamos nosotros (unidos con la humanidad no menos profundamente que con nosotros mismos) mediante todos los sufrimientos de este mundo. No hay lugar para la justicia en este orden de cosas; pero tampoco para el miedo al sufrimiento, o para interpretar el sufrimiento como un mérito.

103 Puedes mantenerte alejado de los sufrimientos del mundo, ello queda a tu criterio y está de acuerdo con tu naturaleza; pero precisamente es este mantenerse alejado el único sufrimiento que podrías evitar.

104 …

105 El medio con que este mundo seduce, así como la señal de la garantía de que este mundo es sólo un tránsito, son la misma cosa. Con razón, porque sólo así puede seducirnos este mundo, y corresponde a la verdad. Lo peor es que, después de que la seducción ha tenido éxito, nos olvidamos de la garantía, y así resulta que en realidad lo bueno nos ha atraído a lo malo, la mirada de la mujer, a su cama.

106 La humildad les da a todos, hasta al que desespera en la soledad, la más firme relación con los congéneres, y por cierto en seguida, cuando se trata de una humildad total y duradera. Sólo se puede conseguir ésta porque es el

verdadero lenguaje de la plegaria: simultáneamente adoración y la más firme unión. La relación con los otros hombres es la relación de la plegaria, la relación consigo mismo es la relación del esfuerzo por superarse; de la plegaria se toma fuerza para este esfuerzo.

* ¿Acaso puedes conocer otra cosa que engaño? Una vez que se aniquila el engaño ya no te está permitido ver, o te transformas en una estatua de sal.

107 Todos son muy amables con A, así como se trata de guardar cuidadosamente un excelente billar hasta de buenos jugadores antes de que venga el gran jugador, revise minuciosamente la mesa, no admita ningún defecto previo; pero después, cuando él empieza a jugar, se descarga con rabia de la manera más desconsiderada.

108 “Entonces volvió a su trabajo como si nada hubiera ocurrido.” Ésta es una observación corriente para nosotros debido a una confusa cantidad de antiguas narraciones, aunque quizá en ninguna aparece.

109 “No se puede decir que nos falte fe. El simple hecho de nuestra vida, en su valor de fe, no puede ser agotado.” “¿Habría aquí un valor de fe? ¡Pero si no es posible no vivir!” “Justamente, en este ‘no es posible’ se encuentra la insensata fuerza de la fe; en esta negación adquiere forma.”

* No es necesario que salgas de casa. Quédate junto a tu mesa y escucha. Ni siquiera escuches, espera. Pero ni siquiera esperes, quédate completamente quieto y solo. Se te ofrecerá el mundo para el desenmascaramiento, no puede hacer otra cosa, extasiado se retorcerá ante ti.

ÍNDICE

Para Franz Kafka el aforismo ofreció una posibilidad notable de subvertir todos los modos expresivos —subjetivistas, estetizantes, psicológicos, propositivos— que las convenciones literarias y filosóficas habían creado. Sin embargo, mientras que sus novelas, narraciones y prosas breves han sido objeto de una gran cantidad de interpretaciones, sus aforismos han sido escasamente analizados y comentados.

En esta obra, Werner Hoffmann estudia *Los aforismos de Kafka,* desarrollados entre 1917 y 1918, cuando se vio obligado a tomar un prolongado reposo. Estos aforismos —afirma Hoffmann— representan la búsqueda de la fe en medio de la enfermedad y la desesperación; pues si antes Kafka había creído que la escritura justificaba su existencia, tal justificación ya no le resultó suficiente al verse confinado a una soledad forzada por la tuberculosis y alejado de la cotidianidad. Hoffmann descubre aquí —frente al Kafka de las novelas y los cuentos, que muestran al hombre que se extravía y que ha perdido su vínculo con lo indestructible— "la poesía firme y grave que brota [de sus aforismos] sostenida por una esperanza que desearía violentar la mentira y la oscuridad del mundo".

Werner Hoffmann (Polonia, 1907-Argentina, 1989) realizó estudios de germanística en la Universidad de Heidelberg, Alemania, y de historia de la literatura comparada en París. En 1934 se embarcó hacia Argentina, donde permanecería hasta su muerte. Aunque es más conocido por sus trabajos de análisis literario, en particular sobre Kafka, también fue autor y traductor de novelas, cuentos, poesía y piezas teatrales.

www.fondodeculturaeconomica.com

Traducción de
ÓSCAR CAEIRO